

**МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ  
РІВНЕНСЬКИЙ ДЕРЖАВНИЙ ГУМАНІТАРНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**

*На правах рукопису*

**ДІДКІВСЬКИЙ АНАТОЛІЙ АНДРІЙОВИЧ**

УДК : 271.2-426

**ПРАВОСЛАВНА ЕТИКА : ГУМАНІСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ  
ТА ІСТОРИЧНІ ФОРМИ ЛЕГІТИМІЗАЦІЇ**

Спеціальність 09.00.11 – релігієзнавство

**Дисертація**

на здобуття наукового ступеня  
кандидата філософських наук

Науковий керівник :  
доктор філософських наук, професор  
**Шугаєва Людмила Михайлівна**

Рівне – 2015

## ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ПРАВОСЛАВНА ЕТИКА ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО АНАЛІЗУ .....	10
Висновки до розділу 1.....	32
РОЗДІЛ 2. ЕВАНГЕЛЬСЬКА МОРАЛЬ ЯК ФУНДАМЕНТ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕТИКИ.....	34
Висновки до розділу 2.....	50
РОЗДІЛ 3. СЕРЕДНЬОВІЧНА ПРАВОСЛАВНА ЕТИКА ЧЕСНОТ.....	52
Висновки до розділу 3.....	80
РОЗДІЛ 4. ПРАВОСЛАВНА МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ ЧАСІВ МОДЕРНУ ЯК РІЗНОВИД ДЕОНТОЛОГІЧНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ... ..	83
Висновки до розділу 4.....	125
РОЗДІЛ 5. БОРОТЬБА ГУМАНІСТИЧНИХ І ТОТАЛІТАРНИХ ТЕНДЕНЦІЙ У ПРАВОСЛАВНІЙ ЕТИЦІ ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ....	127
Висновки до розділу 5.....	170
ВИСНОВКИ.....	173
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ І ЛІТЕРАТУРИ.....	184

## ВСТУП

**Актуальність дослідження.** Україна має давні православні традиції духовності, які суттєво вплинули на формування та розвиток моральності українського народу. Сьогодні, в умовах численних світоглядних, економічних і політичних криз, в українському суспільстві відчувається нагальна потреба звернутися до потенціалу православної етики як одного з засобів подолання духовної кризи. Але при цьому гостро постає питання про межі можливого позитивного потенціалу православного етосу і православної етичної думки.

Чи здатна православна етика бути моральним підґрунтям формування соціально-економічних відносин між людьми у третьому тисячолітті? Чи правильними є розрахунки освітян на позитивний вплив предметів духовного морального спрямування взагалі і "Християнської етики в українській культурі", зокрема у справі морального виховання молодого покоління громадян України? Ці й багато інших запитань потребують відповіді та ґрунтового теоретичного філософсько-релігієзнавчого аналізу системи православної етики, необхідність якого посилюється зважаючи на те, що православна етика багато в чому залишається "терра інкогніта" і для християнських богословів. За величезної кількості критичної літератури з католицької і протестантської етичних систем православна етика залишається малодослідженою.

Об'єктивний філософсько-релігієзнавчий аналіз православної етики – потреба часу також із практичної точки зору. Втрата ціннісних і моральних орієнтирів, притаманна транзитним посткомуністичним суспільствам, робить особливо важливими пошуки практичних альтернатив як "моральному кодексу" радянського суспільства, так і поведінковим принципам "дикого капіталізму",

що почали активно утверджуватися на пострадянських теренах з початку 90-х років минулого століття.

З'ясування гуманістичного та проєвропейського потенціалу православної етики актуалізується в умовах протистояння російському шовіністичному православному фундаменталізму під час сучасної суспільної та геополітичної кризи. Це надає проблематиці дисертаційного дослідження особливого значення в контексті пошуку етичних маркерів національної самосвідомості.

Актуальність та своєчасність вивчення потенціалу православної етики тісно співвідноситься з гострим дефіцитом філософських, релігієзнавчих та богословських досліджень у вітчизняному інтелектуальному дискурсі.

**Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами.** Дисертація є складовою частиною комплексної науково-дослідної роботи кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету за науковою темою "Співвідношення релігійного і національного : контекст історії і культури українського народу" (реєстраційний номер 014U000085).

**Ступінь розробленості проблеми.** У дослідженнях з історії християнської етики історичні форми православної етики не виокремлюються. Аналізуються окремі етичні системи православних мислителів. Існують спроби дослідити вплив православної етики на менталітет людини.

Деякі проблеми православної етики розроблялися такими провідними вітчизняними дослідниками як А. Баумейстер, В. Бондаренко, П. Гаврилюк А. Колодний, П. Кралюк, В. Малахов, О. Саган, П. Саух, О. Седаков, Л. Филипович, Є. Харьковщенко, Ю. Чорноморець, В. Шевченко, Л. Шугаєва, П. Яроцький та ін. Їх дослідження присвячені висвітленню специфіки етичних систем православної етики.

Парадигмальні філософські засади дослідження визначені у працях переважно сучасних зарубіжних мислителів, що аналізували різні типи релігійних етик, зокрема, Г. фон Бальтазара, М. Бубера, П. Гіча, Г. Енскома, Л. Загжебські, Е. Макінтаєра, К. Свенсона, Р. Херстхауса та ін.

Дослідження філософського і культурологічного характеру, провідне місце серед яких займає науковий доробок С. Кримського, М. Поповича, Т. Чайки, дають можливість висвітлити вплив православної етики на менталітет православних народів.

**Метою дисертаційної роботи** є системний філософсько-релігієзнавчий аналіз основних історичних форм та гуманістичного потенціалу православної етики, що відкриває можливості формування цілісного концептуального бачення її специфіки в контексті історичної перспективи.

Мета дисертації конкретизується в таких дослідницьких **завданнях**:

- висвітлити наявні в сучасному вітчизняному, зарубіжному філософсько-релігієзнавчому дискурсі етичні програми й окреслити специфіку їх світоглядних інтенцій;
- сформулювати теоретичні основи періодизації та класифікації історичних типів православно-етичного вчення;
- з'ясувати світоглядні засади, змістовну специфіку євангельської етики як джерела православно-етичних концепцій;
- дослідити філософські засади й особливості розвитку етичної проблематики в добу Середньовіччя, експлікувати духовний потенціал православної етики Нового часу;
- розкрити загальний характер сучасної православної етики та показати світоглядно-етичну відмінність українського й російського православ'я;
- простежити загальні тенденції розвитку православної етики та виявити основні чинники її розвитку.

**Об'єкт дослідження** – православна етика в її парадигмальних формах.

**Предметом дослідження** є іманентна типологія теоретичних і практичних концепцій православної етики, її гуманістичний потенціал.

**Методологічна основа дослідження** містить у собі загальні принципи академічного релігієзнавства, напрацьовані вітчизняною та світовою філософсько-релігієзнавчою думкою, зокрема, принципи об'єктивності, плюралізму, історизму, конкретності.

Важливе значення для розкриття проблематики дисертаційної роботи мав принцип позаконфесійності, який дав можливість сформулювати конфесійно незаангажоване бачення потенціалу православної етики, об'єктивно висвітлити гуманістичний потенціал українського та російського православ'я.

У дисертації застосований принцип системності, який забезпечив цілісне бачення історичних трансформацій основних форм православної етики та відкрив можливість розкрити її сучасні світоглядні інтенції.

Використано також низку загальнонаукових методів, зокрема, аналіз (для експлікації парадигмальної специфіки православної етики) та синтез (у розгляді православної етики як системного явища), системний аналіз (у процесі здійснення історичного огляду етапів виникнення та розвитку православної етичної системи), метод порівняння (з метою компаративного аналізу конфесійних етичних систем християнства), систематизацію (в ході виявлення спільних рис конфесійних проявів християнської етичної системи) тощо.

Аналіз значної кількості філософських, релігієзнавчих та богословських текстів, зумовив широке використання методології філософської герменевтики, зокрема, принципу невичерпності автентичного тексту, який, поєднувався з методом змістовно-історичної інтерпретації.

**Наукова новизна** дисертаційного дослідження полягає у здійсненні комплексного філософсько-релігієзнавчого дослідження православної етики як системи релігійно-етичних парадигмальних форм, що мають потужний гуманістичний потенціал у реаліях початку XXI століття, значення якого є винятково важливим у контексті протистояння сучасному імперському і шовіністичному православному фундаменталізму. Історично напрацьовані форми – етика чеснот, етика закону, етика екземпляризму, етика діалогу й толерантності – на початку нового тисячоліття мають тенденцію до взаємодоповнення і синтезу, відкривають нові можливості для діалогу між конфесіями, між релігійною та світською етикою.

У процесі дослідження обґрунтовано положення та висновки, що вирізняються науковою новизною і виносяться на захист:

*Вперше:*

– обґрунтовано, що православна релігійна етика динамічно розвивається, включаючи в себе елементи закону (деонтологія), етики чеснот, етики цінностей, консенсусної етики, екземпляризму, етики діалогу й толерантності; аргументовано, що абсолютизація будь-якого елементу релігійного-етичної системи зазвичай веде до розвитку релігійного фундаменталізму, який руйнує релігійну етику зсередини;

– доведено, що християнська етика розвивається відповідно до загальної зміни світоглядних і теологічних парадигм мислення, а тому доцільно виділяти домодерну, модерну і постмодерну православну етику; зазначено, що в межах домодерної християнської етики існує значна відмінність між євангельською та середньовічною етикою, тому вони потребують окремого аналізу при вивченні історичних форм легітимізації православної етики;

– обґрунтовано, що новозавітна етика – це різновид екземпляристської етики, оскільки етичним ідеалом у ній виступає або ж сама особистість засновника християнства, або інші моральні взірці історичного та наративного характеру, визначальне місце серед яких займають апостоли та герої євангельських притч;

– розкрито особливості розвитку етичної проблематики доби Середньовіччя як періоду розгляду платонівської етики чеснот крізь призму євангельських ідеалів, синтез із античною світоглядною традицією через етичні навички-чесноти, поєднання яких в цілісний "портрет" моральної особистості розглядається як персональний прояв святості; виявлено специфіку православної етики Нового часу, яка, у відповідності до світоглядних норм епохи, концентрувала головну увагу на проблемі деонтологічної легітимізації моральних норм, а всі варіації етичних та навіть аскетичних систем ґрунтувалися на конструюванні відповідних систем духовних законів.

*Уточнено:*

– положення про те, що специфіка сучасної православної етики визначається тенденцією до відродження етики чеснот, яка у сукупності із

засадничими принципами діалогічної етики (відкритістю, персоналізмом) визначає її загальний гуманістичний потенціал; доведено, що етичні витoki світоглядного протистояння українського та російського православ'я засновані на виборі різних комплексів базових чеснот як основи національної інтерпретації православної етики в конкретно-історичних умовах. Це дозволило з'ясувати світоглядний характер сучасної боротьби в православному середовищі України проєвропейських екуменічних та фундаменталістичних імперіалістичних тенденцій, а також пояснити традиційну схильність російського православ'я до фундаменталізму.

*Набула подальшого розвитку :*

– експлікація загальних тенденцій розвитку православної етики та доведено їх відповідність розвитку конфесійної етики католицизму і протестантизму; обґрунтовано тезу про те, що розвиток православної етики, у тому числі на теренах України, історично є частиною загальноєвропейського культурно-цивілізаційного процесу. Констатовано, що повернення до етики чеснот у православній теології останніх десятиліть є прогресивною тенденцією, яка полегшує перехід до етики діалогу і толерантності, а відхід від етики закону, характерної для доби модерну, є виявом гуманізації православної думки загалом.

#### **Теоретичне і практичне значення одержаних результатів.**

Концептуальні положення та висновки дослідження є вагомим внеском у розвиток теоретичного релігієзнавства. Результати дисертаційної роботи можуть слугувати основою для системного філософсько-релігієзнавчого аналізу конфесійних різновидів християнської етики, а у філософському осмисленні – релігійної етики загалом.

Матеріали та основні ідеї дисертації можуть бути використані у навчальному процесі в лекційних курсах, на семінарських заняттях з релігієзнавства, етики, філософії, культурології, в окремих спецкурсах, у світських та богословських вищих навчальних закладах, а також для підготовки відповідних підручників та посібників, експертних матеріалів тощо.



**Особистий внесок здобувача.** Дисертація є самостійною роботою. Висновки та положення наукової новизни автор одержав особисто.

**Апробація результатів.** Основні ідеї, положення та висновки дисертаційного дослідження обговорювалися на науково-теоретичних семінарах і засіданнях кафедри філософії Рівненського державного гуманітарного університету, а також оприлюднювалися автором у доповідях і повідомленнях на низці міжнародних та всеукраїнських наукових конференціях, зокрема: Всеукраїнській науково-практичній конференції з міжнародною участю "Філософія і релігія в просторі сучасної культури" (Київ, 2014); II Міжнародній науковій конференції "Авраамічні релігії в Україні: інкультураційні взаємовпливи та міжконфесійні взаємини" (Галич, 2014); V Всеукраїнській науково-практичній конференції "Релігійні фактори у контексті суспільних і світоглядних трансформацій" (Острог, 2014); Всеукраїнській науково-практичній конференції "Українське православ'я у контексті вітчизняної історії та суспільних трансформацій (пам'яті митрополита Василя (Липківського) та Іоанна (Бондарчука))" (Тернопіль, 2014); Міжнародній науково-практичній конференції "Освіта і життєвий світ особистості: європейський досвід і українські реалії" (Чернівці, 2015); IV Міжнародній науково-практичній конференції "Історія та сучасні виклики непокараних злочинів радянського тоталітаризму проти Церкви" (Київ, 2015).

**Публікації.** Основний зміст дисертації висвітлено у 6 наукових статтях, 5 з яких надруковано у фахових виданнях України, 1 – у іноземному науковому виданні.

**Структура та обсяг роботи** відповідає меті та логіці дослідження і відображає послідовність вирішення поставлених завдань. Дисертація складається зі вступу, п'яти розділів, висновків і списку використаних джерел та літератури. Обсяг основного тексту дисертації – 183 сторінки. Список використаних джерел і літератури містить 428 найменувань.

## **РОЗДІЛ 1.ПРАВОСЛАВНА ЕТИКА ЯК ПРЕДМЕТ РЕЛІГІЄЗНАВЧОГО ДОСЛІДЖЕННЯ**

Дослідження православної етики потребує використання сучасного методологічного інструментарію. Засоби для аналізу православної етики в її історичному розвитку і сучасному стані сформовані переважно у сучасній етиці, яка свідчить про підвищений інтерес до релігійних типів моральних теорій і практик.

Традиційно етика в європейському філософському контексті довгий час сприймалася як етика обов'язків та приписів, які могли ґрунтуватися на авторитеті церкви чи спільноти, виводитися із чистого чи практичного розуму. Така етична програма, названа деонтологічною, найбільш ґрунтовно розвинута Кантом, протиставлялася етиці утилітарній, в якій метою оголошувалося щастя чи блаженство. Відповідні різновиди утилітарної етики виводилися як із релігійних постулатів, так і з позитивістських установок [401, с. 51 – 52; 285, с. 327– 335]. Також мораль в цій парадигмі могла бути наслідком конвенцій, домовленостей спільноти чи уповноваженої частини спільноти. Недолік такої програми очевидний : адже проголошення метою моральної поведінки "щастя" чи "задоволення" – завжди приведе до етичного релятивізму. Усвідомлення обмеженості двох етичних програм – деонтологічної та утилітаристської привело в кінці XIX – на початку XX століть до формування нового проекту – етики цінностей [268, с. 160 – 173]. В цінностях вбачали регулятиви поведінки, які не претендують на опору в авторитеті Бога, традиції, суспільства чи розуму, але спираються самі на себе. Слідування цінностям існує навіть тоді, коли людина не прагне до щастя, особливо якщо такими цінностями є самі гідність людини та спільноти.

Життєві приклади самопожертви під час останньої української кризи доводять ефективність етики цінностей. Без такої етики не можна було б уявити взагалі сучасну цивілізацію з її оцінкою прав людини як очевидних аксіом для правового та етичного устрою, що утвердився після Другої світової війни, Нюрнберзького процесу і прийняття Всезагальної декларації прав людини. Вперше права людини не виводилися з природного закону, з раціональності, з Божественного задуму, але самі по собі оголошувалися самоочевидними абсолютними цінностями. Вже у межах етики цінностей такі теоретики, як М. Шелер [391] та Н. Гартман [70], звернули увагу на той факт, що цінності у реальному житті суб'єкта та спільноти проявляються у вигляді чеснот, які суб'єкт чи спільнота вважають бажаними для себе – задля збереження чи розвитку власної ідентичності.

Четверта етична програма або парадигма, яка виникла вже у другій половині XX століття – це етика чеснот, або ж етика благ (агатологія). Засновниця сучасної етики чеснот Г. Е. М. Енском критикувала дві основні етичні програми сучасності наступним чином: "Кантіанцям-деонтологістам, які наголошували на тому, що основним критерієм моральної нормативності є "обов'язок", що виражається у модальностях (і відповідних імперативах), було вказано, що звеличення морального закону логічно передбачає віру в Законодавця, при відсутності якої деонтологія так само позбавлена сенсу, як поняття "злочинець" при знищенні карного закону і суду" [401, с. 51]. Зауважмо, що вже апостол Павло наголошував на зв'язку понять – злочин (гріх) і кара (суд), закон і законодавець, кара і амністія – і віртуальності усіх цих понять за відсутності фігури законодавця із абсолютними повноваженнями.

З цієї точки зору, кантіанство, а також інші різновиди деонтологічної етики, є секуляризованою релігійністю, яка може називати абсолютном не лише Законодавця, який є творцем і суддею, але і людину (її розум, совість тощо), і спільноту. Сучасна людина сумнівається в існуванні морального законодавця – Бога, скептично ставиться до претензій спільноти чи розуму бути такими законодавцями у площині самого людського існування. А без законодавця

етика обов'язку справді неможлива, і тому в добу модерну активно розвивалися спроби підперти мораль домовленостями, які були б ефективними. За Г. Е. М. Енском, "Консеквенціоністи–утилітаристи, починаючи з Сіджвіка, не дійшли до розуміння таких першооснов іудео–християнської етики, що деякі речі (типу вбивства невинних) безумовно недопустимі незалежно від того, які наслідки може мати слідування цій істині" [там само]. Г. Е. М. Енском вважає практичним наслідком консеквенціонізму, в межах якого мислив Г. Трумен, ядерне бомбардування Хіросіми та Нагасакі в 1945 році.

Сучасна політична та суспільна практика теж кожен день подає конкретні приклади руйнівних наслідків релятивізму, на який приречені консеквенціоністи та утилітаристи. Навіть спроби поєднання цієї етичної програми із трансцендентальною етикою обов'язку, запропоновані К.-О. Апелем та Ю. Габермасом, не долають недоліку релятивізму та умовності власних етичних правил. Звернення за додатковим обґрунтуванням в етиці цінностей, запропоноване німецьким теоретиком неопрагматизму Х. Йоасом засновується на вірі в прогрес та існування доброї творчої "людської природи" [159]. Така антропологічна основа етичної дії передбачає обов'язковий досвід самотрансценденції у моралі та творчій активності, що яскраво описано в книгах Х. Йоаса "Креативність дії", "Виникнення цінностей", "Соціальна теорія". Г. Е. М. Енском вважає усі такі спроби поєднання різних етичних програм заради компенсації існуючих недоліків кожної з них (які почалися ще з томізму, який до теорії закону додавав теорію морального щастя) – приреченими на невдачу.

Етика може бути успішною лише тоді, коли критерієм моральної нормативності є "істинний суб'єкт" як цілісний образ бажаного етосу, а не "істинні принципи" (закони, цінності, цілі) [401, с. 52]. Моральний взірець особистості, а також ідеальний образ можливої моральної досконалості конкретної особи – ось регулятив для етики згідно з Г. Е. М. Енском. Мета людини – у переході від наявного недовершеного стану до все більшої

моральної довершеності, до "істинного суб'єкта". Чесноти є рисами характеру бажаної довершеної особистості, конкретними в своїй ідеальності.

Етика чеснот, як четверта програма в сучасній етичній думці, набула популярності завдяки творчості А. Ч. Макінтаєра. У своїй фундаментальній праці "Після чесноти" А. Ч. Макінтаєр доводить, що деонтологічні, утилітаристські, конвенційні, аксіологічні теорії моралі ведуть до нігілізму, а єдиною позитивною альтернативою є етика чеснот. А. Ч. Макінтаєр звертає увагу на те, що етика чеснот була розвинута в античності та ранньому християнстві, а численні проблеми сучасної західноєвропейської етики теоретичного та практичного плану пов'язані із забуттям потенціалів етики чеснот. В етиці чеснот моральну поведінку регулюють не окремі закони чи цінності, але цілісний образ ідеальної людини.

Етика чеснот звертає увагу на те, якою людиною є зараз і якою вона повинна бути. Важливою є сума основних чеснот, і тому платонізм і християнство виділяють так звані кардинальні чесноти. Платон вважає чеснотами людини і спільноти мудрість для розуму, мужність для емоційності, стриманість для чуттєвості, справедливість для всього. Християнство вважає ці чесноти основними природними чеснотами, крім яких християни повинні набути надприродних чеснот віри, надії, любові. А. Ч. Макінтаєр відмічає, що Аристотель допускає більшу кількість основних чеснот та їх значне різноманіття.

Але основна ідея протистояння реального стану людини та її можливого (обов'язкового) стану – актуальна і для аристотелізму. Аристотель розрізняє між "людиною якою вона виявляється існуючою" і "людиною якою вона повинна бути при здійсненні своєї істинної сутності" [221, с. 75]. Аналогічні проблеми цікавили вже Н. Гартмана [70], який вважав, що особистість є місце реалізації всіх цінностей та чеснот, як проявів цінностей у людському житті, і особистісність – це особлива цінність : завдяки прагненню бути собою людина реалізує усі цінності. Але на думку А. Ч. Макінтаєра, чесноти констатують людяність у зв'язку із реалізацією людяності як такої, що пов'язана із

традицією, як життєсвітом для цього етосу. Для Н. Гартмана традиція та життєсвіт не мають такого вирішального значення.

Натомість, важливими є цінності, що існують незалежно від людських особистих та культурних властивостей, як певне конкретне апріорі. І це апріорі має тенденцію до ціннісної конкретизації та подальшого втілення у чеснотах. За А. Макінтаєром такої телеології не існує, але люди та спільноти власною діяльністю визначають морально-ціннісні ідеали та шляхи їх реалізації в чеснотах. А. Макінтаєр пов'язує забуття етики чеснот із розповсюдженням ідей Просвітництва. Дослідник історії християнської етики Л. Меліна пов'язує відмову від етики чеснот із виникненням в часи другої схоластики в Іспанії католицької казуїстики : кожен вчинок вивчався як морально значимий і аналізувався з точки зору його правильності чи неправильності. Чесноти ж як навички душі, які формуються численними вчинками, вже не були у центрі уваги моралістів [247, с. 19 – 24]. Такого роду поворот до казуїстики, здійснений в другій схоластиці як ідеології контрреформації, справді мав місце.

Але інший теоретик християнської етики С. Пінкерс звертає увагу на те, що посилена увага до окремого морального вчинку як виконання обов'язку, забуття вирішальної ролі чеснот, було характерним вже для номіналізму В. Окама. С. Пінкерс саме у моральній теології В. Окама вбачає поворотний пункт, який змінив долю Європи більше, ніж Р. Декарт, Ф. Бекон, Г. Галілей. Саме В. Окама з його вченням про свободу вибору між добром і злом, як двома реальними альтернативами (до цього добро було довершеним буттям, а зло його спотворенням), моральний обов'язок (який ірраціонально призначається Богом і сприймається вірою) випереджає Реформацію, Відродження, Модерн і Просвітництво. За С. Пінкерсом, у моральній теології В. Окама "вибухнула атомна бомба" і з'явився автономний суб'єкт, який може ігнорувати традицію з її ідеалами чеснот та цінностей.

Замість культивування чеснот людина нового часу починає культивувати саму себе, про що вдало пише сучасний філософ Ч. Тейлор [328; 329]. Це культивування себе стає прихованим механізмом, що працює на секуляризацію

європейської цивілізації та знищує традиційне релігійне суспільство. Але Ч. Тейлор підкреслює, що поворот до секуляризації відбувався лише після того, як діячі реформації спробували застосувати принципи релігії до усіх сфер життя, порушивши середньовічну рівновагу, згідно з якою найбільше застосовує релігію священство і чернецтво, а держава та миряни живуть переважно природним порядком, який отримує священну санкцію, але сам не є "градом Божим" [330]. Якщо прийняти це зауваження Ч. Тейлора як слушне, то секуляризація дійсно має бути віднесена ніяк не до часів номіналістичної революції чи реформації, а до більш близького до нас становлення розвинутої модерної цивілізації.

Водночас думки С. Пінкерса, Л. Меліни та А. Макінтаєра слушні, оскільки перехід до етики обов'язку – спочатку у номіналістів та у діячів реформації – знекровив традиційну етику чеснот. Увага лише до обов'язку, лише до цілісного виправдання, заперечення значення усіх чеснот, підкреслення благодатності віри і оцінка її як екзистенційного рішення, а не чесноти – все це відбулося в номіналізмі та реформації. Залишалось лише перейти від релігійної етики обов'язку до світської етики обов'язку, від етики, що спиралася на закон Бога – до етики, що ґрунтувалася на законі розуму. Так само від етики, яка була результатом авторитету соборів єпископів, відбувався перехід до етики, яка ґрунтувалася на авторитеті спільноти та її консенцій. Від думок про користь вчинків для місії церкви відбувається перехід до поціновування користі індивіда і суспільства, а отже – до утилітаризму.

Таким чином, Ч. Тейлор доводить, що перехід до секулярних практик обґрунтування моралі відбувався не шляхом радикального розриву, але мав деякі лінії наслідування, і аргументи релігійні змінювалися аналогічними аргументами світськими. Відтворення цілісної аргументації в сфері моралі можливе лише тоді, коли сучасна етика задіє новий потенціал етики чеснот. Вже без обов'язкових релігійних конотацій повинна створюватися етика чеснот – як кардинальних і універсальних, так і ситуативних та партикулярних [401, с. 58 – 74]. Характеристика релігійної етики і релігійної культури саме

через аналіз основних чеснот, як складових власне людського способу буття, в українській релігієзнавчій та філософській думці є надбанням Л. Филипович [348], В. Малахова [102; 233; 235; 236], С. Кримського [189; 190], Т. Чайки [376], Ю. Чорноморця [383], А. Баумейстера [30; 31], О. Шеремети [392] та ряду інших дослідників. Ці філософи визнають моральний універсалізм і вважають, що існує загальнолюдська сутність з її суттєвими силами. Ця загальнолюдська сутність реалізується в індивідумі, коли він має можливість розвиватися у природному для себе культурному середовищі та за умови причетності до нескінченності та вищих цінностей.

Відповідний стан причетності до абсолютних цінностей та абсолютного буття визнається софійним усіма цими філософами та релігієзнавцями. А. Колодний [180] та Є. Харьковщенко [361] наголошують на релігійному характері такої причетності і, визнаючи софійність такого стану, говорять про зовнішньо-символічний характер культури, в тому числі моральної, як природного контексту. За С. Кримським [189; 190], стану софійності протилежний стан хаосу, і софійність, як упорядкованість, протистоїть хаосу, як колись Київська Русь протистояла "Великому Степові". Впорядкованість степу мінімальна, його нігілістичний вплив зараз максимальний. В софійній культурі жива стихія традиції дана, як максимально впорядкована, гармонізована, узгоджена із найвищими ідеальними прагненнями людини.

Софійність життя є конкретним ідеалом життя, що реалізовує універсальні та партикулярні цінності. При цьому партикулярні цінності культури, наприклад українські культурні цінності, є символічним вираженням універсальних цінностей, їх втіленістю в конкретному культурному контексті, що не знищує універсальності їх смислу. Універсальність культури протистоїть універсальності нігілізму, який представлений як антикультура, що вічно протистоїть культурі, а не з'являється внаслідок занепаду культури. Звісно, явища технізації чи знеособлення у сучасному житті сприяють тенденціям до нігілізму, але нігілізм не зароджується всередині культури, а завжди даний, як повноцінна альтернатива знищення людського у людині.



Конкретними проявами нігілізму стають абсолютизація влади, споживання, насолоди. У пошуках насолоди людина стає рабом власних пристрастей, у пошуках споживання ілюзорно підкорюючи зовнішній світ, підкорюється йому. Абсолютизація ж влади руйнує як носіїв влади, так і їх підлеглих. Повернення інструментального характеру влади, споживання та насолоди можливе тоді, коли знову і знову відновлюється ієрархія цінностей.

Особистість власна та особистість іншого повинні бути цінністю вищою за владу, споживання зовнішніх благ та насолоду. При цьому це особистості, які дані у своїй ідеальній діяльності діалогу та реалізації вищих софійних цінностей культури, в своїй причетності до абсолютного. Отже, якщо у А. Макінтаєра та Ч. Тейлора нігілістична тенденція виростає зсередини релігійно-культурної традиції внаслідок її формалізації та торжества законництва, то С. Кримський та українські релігієзнавці вважають, що нігілістична тенденція завжди супроводжувала софійну, так само як діонісійство супроводжувало аполонізм.

Актуальний стан людини – це завжди боротьба між добром і злом, полем битви яких є історія особиста та історія спільноти. Звісно, що за таких умов вибір ідеальних позитивних ("софійних") цінностей – це скоріше обов'язок, ніж просто наповнення своєї людської природи на шляхах особистого і культурного удосконалення. Для всіх українських філософів, а також для теологів (А. Шептицького, Т. Софійчука, С. Шевчука) характерними є пошуки взаємодоповнюваності етики обов'язку та етики чеснот [392; 335; 184]. Різке протиставлення етики чеснот, як норми та етики обов'язку, як відхилення від норми – невідоме українській традиції. При цьому етичний ідеал є загальногуманістичним і виходить із абсолютизації морального відношення до іншого взагалі [236, с. 121 – 127]. Відкритість до іншого, готовність поставити себе на місце іншого і діяти згідно з цим моральним перенесенням себе в ситуацію іншого – це фундамент моралі як світської, так і релігійної, як універсальної, так і партикулярної. Особливо на виділенні такого фундаменту "антропологічної відкритості до іншого" наполягає В. Малахов [236], а

відповідність цього ідеалу християнському персоналізму догматики і моралі підкреслює Ю. Чорноморець [388]. Сам моральний обов'язок – у необхідності мати таку відкритість.

Як із загального стану установки на моральний вчинок народжується потреба в реалізації конкретних чеснот, пояснює А. Баумейстер [31]. Буття у його софійності має свої докатегоріальні визначення як блага, істини та краси (або блага, істини, єдності). Ці визначення в неоплатонізмі та схоластиці відносилися до Бога і мали спеціальну назву "трансценденталій". Основні чесноти – мудрості, мужності, стриманості та справедливості з одного боку, віри, надії, любові з іншого боку виникають у відношенні морального акту людини до цих вищих цінностей-трансценденталій.

У цих чеснотах – загальнолюдських та релігійних, особливо у справедливості та любові, мудрості та вірі, проявляється загальнолюдське прагнення до досконалого і гармонійного життя. А. Баумейстер також відмічає, що благо, істина, краса можуть бути не лише цінностями і духовними ідеалами, але і конкретними властивостями власне морального акту. В такого роду теоріях український філософ наслідує К. Войтилу та Е. Корета. Схожу аналітику людського морального стану існування дають українські філософи К. Рассудіна та І. Ставицька.

Якщо порівняти українську філософську та релігієзнавчу традицію вивчення етики чеснот та етики цінностей, етики обов'язку та етики конвенціоналізму із відповідними західними традиціями дослідження, то впадає в око основна світоглядна різниця між ними. Українські мислителі наголошують на необхідності слідування ідеалам, про обов'язок жити за принципами, про можливість і необхідність відкритості до іншого. Сучасні західні вчені намагаються уникати постулатних ідеалів та принципів.

Моральні норми вважаються легітимними, якщо вони вкорінені у самому людському житті, а не нав'язуються ззовні. Щоб виконати вимогу вбудованості моральних норм у саму структуру людського існування, А. Макінтаєру доводиться покладатися на три принципи пояснення морального способу

життя. Перехід від звичайного стану до моральної досконалості А. Макінтаєр (наслідуючи Аристотеля та середньовічну думку) вважає переходом від просто життя до доброго життя [31, с. 291 – 296]. Зауважимо, що грецький термін "добра звістка" (Євангеліє) відсилала до можливості "доброго життя" в особистій, спільнотній та загальнолюдській історії. Але за А. Макінтаєром, перехід від просто життя до доброго життя не є таким радикальним, як це зображується в Євангелії чи у практичній філософії І. Канта.

Відповідний перехід є органічним. Моральний розвиток є реалізацією загальнолюдських потенцій і розширює простір свободи. А. Макінтаєр, як і С. Пінкерс та А. Баумейстер, використовує приклад із набуттям музичних навичок. Піаніст, який вміє добре грати, отримує ступінь творчої свободи інтерпретації чи імпровізації. Але до здобуття цієї творчої свободи, піаніст примушує себе до вдосконалення музичних навичок, які б відшліфовували його загальні здібності до музики. Так само і чесноти є моральними навичками. І моральне життя, яке на початку власної актуалізації має риси примусу і самопримусу, в досконалому стані є вираженням свободи.

Реалізація моральних чеснот – природна для людини, для її сутності, але неможлива без двох контекстів – розвитку в особистій наративній історії та розвитку в культурному життєсвіті традиції. Можна сказати, що А. Макінтаєр вважає ці два контексти необхідними для морального розвитку, оскільки ці два контексти є внутрішнім та зовнішнім життєсвітом відносно самого морального акту. Якщо моральний акт – це ядро (в термінології І. Лакатоса), то особиста історія – це ближня периферія, а традиція – це дальня периферія.

Моральний акт, здійснюваний відповідно із власною ідентичністю та певною традицією, є "практикою себе". А. Макінтаєр вважає, що таких "практик себе" є обмежена кількість. Не існує якоїсь загальнолюдської моралі, оскільки загальнолюдські цінності та чесноти дані через конкретну культурну "практику себе" певних спільнот. А. Макінтаєр, з одного боку, критикує Просвітництво за "ангелізм" – мислення про те, що може бути втілена моральна поведінка без її втіленості у культурному контексті. З іншого боку,

А. Макінтаєр критикує і думку М. Фуко про те, що людина вільна конструювати будь-які "практики себе" і будь-які спільноти, культури, цінності.

Історичний досвід XX століття доводить, що такого роду релятивізм та сподівання на творення нової людяності "з нуля" є помилковими. Історична практика, яка є критерієм істини для марксизму, довела неспроможність морального утопізму цієї ідеології. Так само історично спростовані інші мобілізаційні та експериментальні стратегії. А. Макінтаєр вважає, що історично вдалими були лише полісна та християнська мораль, і його пропозиція полягає у відновленні потенціалу аристотелівського проекту етики чеснот для постіндустріального полісу.

Так чи інакше, розкриття потенціалу етики чеснот у сучасній західній та українській думках пов'язане із запереченням установки про "моральний обов'язок заради морального обов'язку". Нова пропозиція полягає у обґрунтуванні необхідності "реалізації обов'язку заради життєвого розвитку". Таким чином, від дискурсу про зовнішній чи внутрішній моральний закон сучасна думка переходить до дискурсу про внутрішні моральні потенції у їх різноманітті. Це різноманіття віддзеркалює основні сторони людського морального акту і, як відомо з часів Аристотеля, містить у собі інтелектуальні, особисті, спільнотні чесноти. Ідентичність моральної особи не є "мозаїчною" чи "ризомною", а структуризацією основних суттєвих рис людини – інтелектуальних, чуттєвих, творчих.

Сучасна етика чеснот, так само як етика цінностей першої половини XX століття, не заперечує значення моральних норм. Мова йде лише про те, що "чесноти – первинні відносно правил" [401, с. 64]. Так само в етиці М. Шелера чи Н. Гартмана доводиться пріоритет цінностей щодо моральних законів. Можна сперечатися щодо можливостей дати сучасній людині світоглядну орієнтацію. Дійсно – чи є потенціал етики чеснот чи етики цінностей більшим порівняно із етикою обов'язку – це ще проблема [31]. Але незаперечним залишається той факт, що формування сучасної етики чеснот зробило більш зрозумілим давню – античну і середньовічну етику чеснот, її зв'язок із етикою

цінностей та етикою обов'язків. Можна сказати, що сучасне релігієзнавство отримало інструментарій для аналізу релігійної етики, якого ще недавно не вистачало і який намагалися замінити описовим аналізом [7, с. 632 – 640] чи духовною онтологією релігійної людини [377].

Окремо слід відмітити розвиток такого різновиду сучасної етики чеснот, як екземпляризм, теорію якого розвинула Лінда Загжебські [401, с. 68 – 69; 423]. Добре відома, особливо в релігійних колах, давня мудрість, що моральна поведінка засвоюється новими поколіннями лише завдяки живим прикладам. Але екземпляризм засновується на більш глибокому спостереженні. Згідно із загальним твердженням, що чесноти передують правилам, а носії чеснот – передують самим чеснотам. Ідеальне втілення чеснот у певній особистості може надихати спільноти та інших особистостей.

Наприклад, у XX столітті важливими для різних спільнот стали моральні приклади Мартіна Лютера Кінга, Матері Терези, Махатми Ганді, Нельсона Мандели, Папи Іоанна Павла II. Люди наслідують чесноти таких особистостей, оскільки вони є прикладами моральної благості більше, ніж окремо виділені їх чесноти, їх принципи життя, їх моральні правила (закони). Правила, принципи і навіть чесноти – це елементи моральної теорії, якій передуює моральна практика [423, с. 2 – 3]. Цілісне людське життя, яскраво відмінне від життя нелюдського, дане людині в прикладах батьків, учителів, у прикладах різної культурної, етнічної, релігійної поведінки [423, с. 3]. Чесноти і правила формуються для нових поколінь завдяки прикладу конкретних особистостей, даних у реальній практиці.

Наслідується не та поведінка, яка нав'язується взірцевими особистостями як нормативна, а така, яку ці взірцеві особистості самі мали як власну. Звісно, максимально ефективною є така взірцева особистість, моральне повчання якої є таким же, як і поведінка. Єдність взірцевої поведінки ідеального носія чеснот і його вчення дана в наративі.

Ідеальною є ситуація, коли наслідування взірця відбувається безпосередньо, але найчастіше наслідують чесноти особистості, образ якої

яскраво змальований у наративі спільноти. Так, образ Ісуса Христа поданий для спільнот послідовників у наративах Святого Писання і часто – через наративи богослужінь.

Чесноти взірцевої особистості легше засвоюються завдяки їх літургійним прославленням, а не через визначення, як вважає Ж.-Л. Маріон. Насправді наратив про видатну особистість захоплює більше, ніж будь-які характеристики чеснот – подані як пропозиційні визначення і як акти хвали.

Отже, справа не у формі суджень морального характеру, які є в релігійних системах. Переконливими є конкретні взірцеві особистості, в образах яких взірцеві чесноти вплетені в цілісний образ і цілісний особистий наратив. Історія взірцевої особистості обов'язково містить розповіді про взірцеві правильні моральні акти. Наслідування взірцевих вчинків має статус парадигмальних моральних мета-законів. Наприклад, слова Христа: "Хто хоче наслідувати мене, візьми свій Хрест і йди моїм шляхом", є моральним законом для християн. Але цей закон має більш універсальне значення, ніж лише розповідь про необхідність самопожертви, любові, смирення.

Важливо, що моральний закон у даному випадку невідривний від образу особистості засновника християнства. І навіть коли моральні закони формулюються Христом як імперативи і мають пропозиційну форму, їх моральна сила наявна завдяки єдності з особистістю Христа взагалі та із особистим прикладом виконання самим Христом цих законів (любові до Бога і ближнього тощо). "Добре життя" також є життям конкретної особи як взірця (Христа, Конфуція, Ганді тощо), а не якимось гедоністичним і релятивістським ідеалом.

Персоналістичність екземпляризму доповнюється персоналістичністю етики діалогу. Філософія діалогу М. Бубера, Ф. Розенцвайга, Е. Левінаса, Ю. Тішнера, Я. Ключковського, В. Малахова природно відкрита для аналізу релігійної етики [175; 122]. Згідно із філософією та етикою діалогу, онтологічно первинним є не буття чи свідомість, не суб'єкт чи об'єкт, не суспільство чи

інтерсуб'єктивна комунікація, а персональне спілкування "Я – Ти". Свідомість, існування, етичне ставлення до іншого конституються лише у ситуації діалогу.

Поза відносинами з Іншим – несправжнє існування, пізнання, мораль. Досягти істини, щастя, блага можна лише при первинному етичному ставленні до іншого як іншого, що заслуговує на діалог, повагу, моральне співпереживання, участь [66, с. 406 – 410]. Е. Левінас пропонує ставитися до іншого так, ніби у іншого не було нічого спільного з нами, щоб нас цікавила лише його персональна унікальна іншість, а не якась спільна "людська природа". Унікальність іншого найбільше проявляється у його голосі, у зверненні до нашого "Я". При баченні іншого можна нав'язувати власними фантазіями будь-які почуття, думки, мотиви цьому іншому. Можна робити з нього як ніщо, так і ідола. Але справді етичне ставлення і справді особистий зв'язок можливі лише у діалозі, в якому голос іншого досягає мого "Я", смисли його мови зачіпають мою суб'єктивність [410, с. 300 – 305].

Логіка Е. Левінаса така : "Я можу вільно реагувати на слова Іншого у той чи інший спосіб, і немає морального закону, щоб така реакція була обов'язково позитивною. Головним є те, що сам факт звернення іншого до мене створює мою суб'єктивність" [410, с. 305]. "В особливий спосіб моя суб'єктивність створюється покликанням абсолютного Іншого. І відповідь героїв біблійного наративу на таке покликання від Бога як Іншого : "Ось я" – це прояв вищої свободи, свободи повністю стати собою у відносинах із Іншим" [410, с. 307]. Замість логіки самоствердження Р. Декарта "Я є, бо я мислю (дію) ", І. Фіхте "Я є Я", Е. Левінас доводить, що "Я" з'являється у відповідь на звернення до мене як до "Я". Такого роду ставлення може походити від Бога або матері, які називають мене по особливому, пробуджуючи мою свідомість.

Е. Левінас спеціально спростовує тезу Ж. П. Сартра "Інші – це пекло", оскільки існування особистості можливе завдяки "Іншим", завдяки діалогічним стосункам з ними. Залишатися собою, бути моральним – означає завжди ставитися до Іншого, як до ближнього, як до друга, партнера по діалогу, навіть якщо ставлення іншого не є адекватним.

Саме постійна готовність проявити участь до Іншого, вступити з ним у діалогічні стосунки і творить із людини людину. Православний теолог Й. Зізіулас відмічає, що це означає релігійність людського існування: адже релігія це "зв'язок" із "Ти" або відновлення такого зв'язку [144]. І тому релігійність у широкому сенсі людяності, ставленні до іншого як іншого "Ти", є умовою для здійснення самого "Я" як "Я".

Український філософ В. Малахов [102; 235; 236] звертає увагу на те, що філософія діалогу з часів М. Бубера абсолютизує безпосередні відносини двох – "Я" і "Ти", виступаючи проти об'єктивації "Ти", як "Воно". Але не менш важливим є етичне ставлення до Третього при розгортанні діалогу "Я" і "Ти". Врахування Іншості Третього (Третіх) не "Я", фону чи спільноти, навіть інтерсуб'єктивної, а як розрізненим ними "Ти", – важливий елемент розвитку етичного ставлення "Я". Збереження неузагальнюючого ставлення до інших "Ти" можливе лише тоді, коли ці "Ти" є місцем явлення кінцевого "Божественного Ти", місцем Присутності Нескінченного.

Така Левінасівська думка не збивається на православні манівці моралізаторського заклику "бачити в іншому образ Божий", але стосується лише того, щоб почути "Боже Ти" в словах співрозмовника. Можливість пророчого звернення до мого "Я" від будь-кого існує завдяки тому, що самі відносини "Я – Ти" – це єдині відносини трансценденції, і без цих відносин "Я" ніколи не може бути здійсненим акт трансцендування.

Таким чином, філософія діалогу доводить, що персональне моральне ставлення до іншого, дане у спілкуванні, конститує "Я", його трансценденцію до "Ти", інтерсуб'єктивності, до "Нескінченного Ти". Звісно, така онтологічна та етична філософія діалогу не може не прояснювати багато особливостей сучасної православної етики, бо дає феноменологічну аналітику того, що практично і теоретично виражено в аскетичній і богословській традиціях. Крім того, сучасні православні етичні системи вже залежать від Е. Левінаса, або ж вибудовують власні схеми етичного ставлення до Іншого в критичних суперечках із Е. Левінасом [360].



Релігійна етика в зарубіжній традиції аналізується згідно з виділеними нами основними елементами, що яскраво видно із змісту "Оксфордського підручника з теологічної етики" [422]. Перший розділ "Догматика та етика" розглядає значення для теоретичної християнської етики догматів про створення, відкуплення, останній суд, церкву, божественну благодать.

Другий розділ безпосередньо стосується "джерел морального знання", і в якості таких аналізують "Писання", "Божі заповіді", "Традиція в Церкві", "Розум і природний закон", "Досвід". Третій розділ аналізує "Структуру християнського життя", в якій виділяються такі головні елементи: "Покликання", "Чесноти", "Закони" ("Правила"), "Відповідальність", "Смерть". Четвертий розділ "Дух християнського життя" аналізує віру, надію та любов. П'ята частина аналізує прикладне застосування християнської етики в сучасному суспільстві, шоста – найбільш впливові роботи сучасної протестантської думки та католицьке соціальне вчення.

Таким чином, можемо сказати, що самі теологи при аналізі християнської етики та її історичних типів виходять із необхідності поєднувати аналіз етики обов'язків із аналізом етики чеснот, а вже соціальне вчення церков аналізувати, як практичний додаток до етичної системи християнства.

Разом із тим, у католицькому вченні часто етика закону є природною підставою для соціального вчення, а етика чеснот і цінностей – персоналістичним додатком [392; 278; 247; 206; 113]. Після появи етики чеснот вважалося, що фундаменталізм, авторитаризм і тоталітаризм у релігійній етиці легітимізуються через етику закону (етику обов'язку). Але аналіз теорій етичних спільнот виявив, що і етика чеснот може бути основою для тоталітаризму і фундаменталізму, якщо абсолютизують чесноти колективістські та традиціоналістичні.

Останніми тенденціями в релігійній етиці стали виправдання релігійного фундаменталізму із залученням ресурсу етики цінностей Російська Православна Церква (РПЦ) і навіть етики діалогу (від вимог етики діалогу культур теоретики російського православ'я перейшли до легітимізації однієї

регіональної культури як надціннісної та більш універсальної ніж європейська культура) [173]. Виправданням тоталітаризму може стати навіть соціальне вчення, якщо воно заперечує цінність свободи та прав особистості, персональної відповідальності та гідності. На небезпечні тенденції в православній етиці в 2014 році офіційно звернула увагу Константинопольська патріархія, а також протестантські церкви Північної Європи.

Етика чеснот таїть власну небезпеку в тому, що веде до релятивізму: окремі теоретики виділяють різного роду чесноти, вкорінені у практиці, і ці чесноти варіюються без обмежень [401, с. 69]. Виправдання певних чеснот може спиратися не на певну велику традицію, а на місцеві традиції, засновані "старцями", авторитет яких замінює авторитет Бога. Такими старцями можуть виступати єпископи, а можуть і лідери з відверто маргінальними схильностями.

Релігієзнавчий аналіз повинен завжди зберігати наукову нейтральність і критично оцінювати результати напрацювань теологів як консервативних, так і ліберальних, як мислителів минулого, так і сучасності. Сьогодні релігійна етика не просто використовує потенціал відновлюваної етики чеснот, не просто завищує можливості етики діалогу. У релігійних мислителів етика чеснот та етика діалогу часто представлені у вигляді суспільної панацеї від усіх духовних та соціальних проблем. Між тим і етика чеснот, і етика діалогу мають очевидні недоліки загально методологічного характеру.

Етика чеснот на початку ХХІ століття, як і етика цінностей в першій половині ХХ століття, зіткнулась із тим, що можливими є дуже різноманітні таблиці чеснот (і цінностей), і подолати релятивізм теоретично чи практично неможливо [401, с. 67, 69]. Легітимізація тих чи інших "образів людини" нічим не обмежена в часи постмодерну, і релігійні лідери можуть пропонувати різні наративи, практики, взірцеві чесноти та цінності [268]. Пропоноване різноманіття обмежується у православ'ї частіше совістю носіїв авторитету і влади, оскільки соціальне вчення церкви, покликане виконувати роль регулятиву, не застосовується.

Нав'язувані чесноти та цінності в церковних спільнотах часто не сприймаються, і спільноти знизу пропонують власні альтернативні наративи, абсолютизуючи значення самих спільнот, євхаристійного єднання, духовного досвіду тощо.

Етика діалогу абсолютизує інтерсуб'єктивну парадигму в філософській думці. К. - О. Апель та Ю. Габермас доводять, що після лінгвістичного повороту в історії філософії наступила принципово нова епоха, і основою для філософського мислення вже є не об'єкт чи суб'єкт, а інтерсуб'єктивність – спільнота, комунікація, діалог, згода [271; 312]. К. - О. Апель та Ю. Габермас вважають, що істина (правда) встановлюється у вільному дискурсі (спілкуванні). При цьому дискурс тлумачиться як частина універсального ідеального дискурсу. Обидва дискурси спираються на універсальні принципи та цінності. Для Ю. Габермаса останні – квазі-трансценденти, і їх існування лише уявляється спільнотою. Згідно із К. - О. Апелем та В. Гесле, універсальні принципи комунікації та загальні етичні цінності – дійсно трансцендентальні, задані людській практичній раціональності, як дійсне апріорі.

Очевидно, що схеми К. - О. Апеля та Ю. Гесле нагадують християнські теорії про встановлення істини. Ідеальна комунікація – це ідеальна Церква як Тіло Христове. У реальній церкві ідеальна універсальна спільнота християн виявляється лише частково, і переважно – під час соборних дискусій. Встановлення істини є справою консенсусу (і саме церковне Передання ґрунтується на "консенсусі отців Церкви"). Але при цьому консенсус спирається на основні принципи і цінності (Бог є Любов, Бог є Трійця, Христос – це Божий Син, що прийшов спасти людину та піднести її до статусу бога-за-благодаттю тощо).

Весь дискурс, а особливо у питаннях моралі та соціальної дії, має спиратися на реальну практику, і моральне не може суперечити ані догматам, ані практично-містичному євхаристійному етосу спільнот. Водночас комунікативна етика має цілком очевидні недоліки. Ані К. - О. Апель, ані Ю. Габермас, ані їх послідовники, так і не змогли пояснити, яким чином

досягається загальнозначимість теоретичних та практичних суджень взагалі та у сфері моралі зокрема [31; 271]. Християни теж не змогли пояснити цього і закривають питання посиланнями на дію Святого Духу під час соборів. Також очевидно, що намагання легітимізувати етику через комунікацію ведуть в реальності до диктату спільноти, до нового колективізму.

Отже, релігієзнавчий аналіз, при всьому усвідомленні метафізичності посилань на об'єктивно існуючий моральний закон чи на суб'єктивно даний обов'язок, не може перебувати у залежності від постметафізичних способів легітимізації моралі через етику чеснот, етику цінностей, етику комунікації. Завдання релігієзнавства не може полягати в апології нових видів релігійної етики (які частково є реабілітованими попередніми різновидами релігійної етики). В етиці закону, етиці чеснот, етиці цінностей та етиці комунікації релігієзнавство отримує інструментарій, який дозволяє описати із достатньою повнотою різні типи релігійної етики. Відповідний інструментарій дозволяє пояснити як гуманістичні, так і антигуманні тенденції в православній етиці, пояснити як факти відкритості до сучасного суспільства, так і факти протистояння йому у православних теоретиків та практиків.

Відкриття гуманістичного потенціалу давніх етичних систем у сучасній філософській думці відбулося завдяки працям П. Адо "Духовні вправи в античності" [4] та "Що таке антична філософія?" [6], М. Фуко "Герменевтика суб'єкта" [358], Дж. Сміта "Церква і постмодернізм" [311]. П. Адо звернув увагу на те, що для давніх греків філософія була практикою, спрямованою на досягнення істинної людяності. Вважалося, що стану повної реалізації людської природи суперечать пристрасті, від яких філософ відсторонюється, намагаючись досягти безпристрасності.

Така схема духовних вправ лежить в основі платонівського і неоплатонічного "абстрагування": віднайшовши свою істинну природу, своє "Я", філософ відсікав пристрасті, як скульптор – зайве каміння, формуючи, за словами Плотіна, "прекрасну статую душі" [4, с. 54]. Такі вправи називалися також "повернення", під чим малося на увазі – "повернення до самого себе" і

одночасно – повернення до Божественного початку всього [4, с. 56 – 57]. Дещо іншим різновидом духовних вправ була "переміна душ", що включала в себе усвідомлення повністю неадекватного стану звичайного існування у пристрастях і забобонах, вибір на користь духовного народження [4, с. 57]. У таких вправах справжнє "Я" не віднаходиться, а твориться, чудесно народжується.

П. Адо відмічає, що обидві стратегії є по суті єдиними для філософії як способу життя: "Саме в еліністичних і римських школах філософії цей феномен спостерігається найясніше. Стоїки, наприклад, прямо і відверто заявляли про це: для них філософія це "вправа". На їх переконання філософія – не у викладанні абстрактної теорії, і ще менше в екзегезі текстів, а у мистецтві життя, в конкретній установці, в своєрідному стилі життя, що торкається всього існування.

Філософський акт розміщується не лише на рівні пізнання, але також на рівні "самості" і буття: це прогрес, який примушує нас бути більшим, який робить нас кращим. Це – конверсія, що перевертає усе життя, змінює саме буття того, хто її здійснює. Вона примушує його перейти від несправжнього стану життя, затьмареного несвідомістю, розколотого турботою – до справжнього стану життя, в якому людина досягає самосвідомості, точного бачення світу, внутрішнього спокою і свободи" [4, с. 23 – 24]. Знання світу дозволяє античному філософу піднятися до бачення свого місця в універсальній перспективі [4, с. 49 – 50]. Життєві турботи і пристрасті втрачають свою вагу, коли філософ переживає відчуття причетності до всього існуючого в "океанічному переживанні". Нагадування та діалоги дозволяють актуалізувати для себе моральні "догмати", – максими гідного життя, встановлені засновниками школи чи відкриті самим філософом.

У ранньому християнстві ця практика змінилася нагадуванням "заповідей" етичного характеру [4, с. 75]. Так само, однією із духовних вправ була медитація, в якій "Я" філософа навчається бути собою [4, с. 32]. Але не менш важливою є готовність відповісти на чужі потреби.

Найважливішими вправами філософи вважали ті, що стосувалися філософії як мистецтва, що покликане навчити вмирати, пов'язаному із досягненням безпристрасності, повної смерті, самовільної самоті. Аналіз духовних вправ можна розширювати, і більшість таких вправ у православ'ї мають етико-моральне значення, про що пише Т. Шпідлік у своїй фундаментальній роботі "Духовна традиція східного християнства" [403]. Значення таких духовних вправ для античних філософів не обмежувалося етикою.

Це була певна онтологія особистості та спільноти, які ведуть справжнє життя на противагу усім різновидам життя несправжнього, неособистісного і неспільнотного. М. Фуко правильно відмічає, що духовні вправи філософів переймалися "конструюванням Я", "становленням суб'єктивності", "творенням архітекτονіки внутрішнього простору людини" [358]. На думку М. Фуко (у його пізній період творчості) сучасна ситуація постмодерну вимагає нових духовних вправ – медитативного, чи катарсичного, діалогічного характеру, які б відновлювали суб'єктивність у її бажаному вигляді для людини.

Людина де-факто створює себе, створює простір власної свободи, власної раціональності, власної чуттєвості. Як і в часи пізньої античності, людяність людини – під загрозою, і тому постійне її відновлення – необхідне для особистості та спільнот. Якщо ранній М. Фуко деконструював суб'єктивність, то пізній – усвідомив необхідність повернення суб'єкта, особливо – через "техніки себе". Суб'єкт, що повертається, є новим, бо він "вразливий", відкритий до дії іншого, відкритий до співчуття іншому. Самі по собі світ, інтерсуб'єктивність, час, уява, воля, раціональність, подія, "інші" не можуть конституювати суб'єкта, якщо він не докладе зусиль, які є духовними вправами.

Ч. Тейлор у своїй праці "Джерела себе" [328] аналізує, яким чином "автономний суб'єкт" модерну став результатом певних духовних вправ, які культивувалися мислителями та спільнотами. Але в античності відповідні духовні вправи були справою усвідомленою і цілеспрямованою, а в новий час вони були річчю стихійною та історично змінюваною.

Православна етика, особливо – етика чеснот, безпосередньо пов'язана із певними духовними вправами, з аскезою. В останні два століття дослідники, а також і самі православні мислителі, метою аскетичності вважали "духовний досвід". Таке бачення – наслідок гносеоцентричної моделі побудови філософії та теології, що було особливістю мислення модерну.

У дійсності метою аскези було якраз творення "Я", трансформація душі, етичне і онтологічне преображення людини. Тому навіть аскетика мала певний гуманістичний потенціал, який, однак, має власну специфіку порівняно із гуманістичним потенціалом античних філософських "духовних вправ" чи постмодерних "практик себе". Виявити цей потенціал в етиці чеснот часом навіть важливіше, ніж відкрити гуманістичний потенціал соціальної етики православ'я. Герменевтична методологія пізнього М. Фуко, П. Адо, Ч. Тейлора, А. Макінтаєра дозволяє аналізувати православну етику чеснот, віднаходити елементи відкритості та універсальності, гуманізму і толерантності.

При характеристиці православних етичних вчень обов'язковою є характеристика тієї парадигми, в якій це вчення розвивається. Як видно із нашого аналізу, етична думка дає нам розуміння відмінностей між такими парадигмами, як "етика чеснот", "екземпляризм", "етика закону", "етика діалогу", і це дає можливість суттєво уточнити власне релігієзнавчу методологію дослідження релігійної етики взагалі та православної етики зокрема. Але не менш важливою є загальна, вже усталена в релігієзнавчій науці класифікація теологічних вчень на – домодерні, модерні, постмодерні. Нами відповідна класифікація застосовується у тому її вигляді, який вона отримала у дослідженнях А. Колодного [179], С. Хоружего [366; 368], Ю. Чорноморця [388], Г. Христокіна [370], Л. Филипович [291].

Зокрема слід підкреслити, що зміна парадигм у теології, як вона сприймається сучасним католицьким теологом Г. Кюнгом [195; 196], видається нам обмеженою. А саме, Г. Кюнг не помічає активної зміни парадигм у православній теології. Дослідник не усвідомлює, що ментально-конфесійні зміни парадигм є мета-процесами стосовно власне богословського розвитку, бо

у теології парадигми змінюються і швидше, і більш різноманітно, ніж у загально-конфесійному житті.

Також у межах окремих парадигм в розвитку християнського світогляду цілком природно можуть виділятися різні парадигмальні підходи в теології та етиці. Так, очевидною для всіх дослідників є парадигмальна відмінність між євангельським і патристичним світоглядом, і тому їх потрібно відносити до різних форм домодерного християнського мислення взагалі та у сфері етичної рефлексії – зокрема.

## Висновки до розділу 1

Здійснений нами аналіз теоретичних принципів дослідження релігійної етики дозволяє зробити такі висновки:

1. У сучасній науці створено, а нами актуалізовано і конкретизовано методологічну основу для вивчення православної етики в межах релігієзнавчого дослідження на основі досвіду аналізу релігійної етики у вітчизняних та зарубіжних доробках.

2. Релігійна етика, що поступово набуває повноти в результаті історичної актуалізації різних сторін, включає в себе елементи закону (деонтологія), етики чеснот, етики цінностей, консенсусної етики, екземпляризму, етики діалогу і толерантності. Кожен із цих елементів може бути в центрі православної етичної системи, визначаючи її загальний характер. Для християнської етики характерне тяжіння до етики чеснот. Але в часи модерну переважала етика закону (обов'язків), і деонтологічне мислення визначало весь тип моральних теорій та практик.

Для релігійної етики чеснот характерною є тенденція до екземпляризму, як теорії морального Взірця, втіленого в ідеальних особистостях. Сучасна релігійна етика не лише повертається до етики чеснот, але й розвиває етику



цінностей, етику діалогу. Цілком закономірно, що такі тенденції характерні і для православної етики у її історичному розвитку.

3. При абсолютизації будь-якого елементу релігійного-етичної системи може виникати релігійний фундаменталізм, що руйнує релігійну етику зсередини. Джерелом фундаменталізму може стати не лише етика закону, але також й інші різновиди релігійної етики та релігійного нормативізму.

4. Християнська етика розвивається згідно із загальною зміною світоглядних і теологічних парадигм мислення, а тому доцільно виділяти домодерну, модерну і постмодерну православну етику. У межах домодерної християнської етики існує значна відмінність між євангельською та середньовічною етикою, а тому вони потребують окремого аналізу при вивченні історичних форм легітимізації православної етики.

## РОЗДІЛ 2. ЄВАНГЕЛЬСЬКА МОРАЛЬ ЯК ФУНДАМЕНТ ПРАВОСЛАВНОЇ ЕТИКИ

Православна етика індивідуальної поведінки та суспільна етика православної церкви стали на початку нового тисячоліття предметом запеклих дебатів – відкритих та латентних. Православному фундаменталізму "русмира" українські, грецькі і ліберальні російські православні автори протиставили ідеали євангельської етики. Поворот до євангельської етики в основному руслі православної думки не став несподіванкою. Свого часу чимало зробили для цього київські професори В. Екземплярський та П. Светлов.

У XX столітті відповідний поворот до Євангелія, як норми православної етики, готувала православна думка паризької школи, яка була продовжена в творчості мислителів другої половини XX століття – таких, як Г. Флоровський, О. Шмеман, А. Сурожський, Х. Янарас, І. Зізіюлас. Нові підходи до євангельської етики відкривають нові горизонти для актуалізації євангельських ідей як у глобальному, так і в українському контекстах.

Наукове вивчення етики Нового Завіту переживає відродження в зв'язку із появою нових герменевтичних стратегій, які, як єдиний комплекс, включають у себе етику чеснот, герменевтику традиції, феноменологію життя, наративну теологію. Етику чеснот розробляли і застосовували, зокрема до аналізу моралі Нового Завіту і ранньої церкви, М. Енском, П. Гіч, Ф. Фут, А. Макінтаєр, Р. Херстхауз, Л. Загжебські, С. Макалір, К. Свенсон, Ч. Тайлор, В. Шохін, Л. Меліна, Е. Жильсон [401; 222; 328; 329; 330; 247; 113]. В українській науці методологічні напрацювання етики чеснот були розвинуті А. Баумейстером [30; 31; 32; 33], О. Шереметою [392] для аналізу католицької етики.

Герменевтика традиції, розвинута А. Макінтаєром, Я. Пеліканом [275], Ч. Тайлором, тісно пов'язана з теорією етики чеснот, оскільки чесноти

складають певний етос як спосіб життя, а передається і відтворюється цей етос традицією. Феноменологія життя в поясненні специфіки євангельської моралі створила кілька версій, серед яких плідними є напрацювання М. Анрі [13] та І. Кірсберга [174], оскільки відкривають, як "надприродне" життя пронизує природне життя і змінює його, як людина стає здатною до самопожертви і чим християнська самопожертва відрізняється від язичницької.

Наративна теологія Р. Хейза, Н. Райта, К. Ванхузера доводить, що залучення до євангельського етосу відбувається через причетність до наративного життєсвіту з його світоглядними цінностями, установчими історіями про боротьбу добра і зла, про виникнення життєвих проблем та їх подолання [362; 287]. Сучасна методологія вивчення євангельської етики протистоїть старій схоластичній парадигмі студій, найкращим вираженням якої, на наш погляд, є монографія Р. Шнакенбурга "Етичне послання Нового Завіту" [400]. Метою нашого розгляду є комплексне релігієзнавче дослідження новозавітної етики, як джерела для традиційної та сучасної православної етичної думки. Відповідно, перед нами постає подвійне завдання: отримати картину уявлень православних про новозавітну етику і досягти більш адекватної герменевтики самої новозавітної етики у православної перспективі.

Православна етика ґрунтується на євангельській моралі, як власному найвищому авторитетному джерелі. Постійні посилання на етичні ідеї Нового Завіту пронизують твори всіх представників традиційної та сучасної православної етики. Але прочитання етики Нового Завіту є справою інтерпретації, і результати такого прочитання свідчать про православ'я, його етос, його ідейне та ідеологічне спрямування не менше, ніж про Новий Завіт. Тому усі ідеї православних щодо етики Євангелія та інших творів Нового Завіту мають звірятися дослідниками з даними сучасної науки для отримання повної і адекватної картини. Адже сучасні теорія етики і герменевтика просунулися у розумінні текстів Нового Завіту значно радикальніше, ніж конфесійно ангажовані православні мислителі.

Перша риса православного розуміння євангельських образів – це різке протиставлення добра і зла, світла і темряви, життя і смерті. Особливо яскраво така думка виражена в творах сучасного сербського теолога, оголошеного святим, Іустина Поповича, серед яких значну частку займають тлумачення на новозавітні тексти морально–теологічного характеру [152; 153; 154; 155]. Таке різке протиставлення у православних творах розуміється у дусі Євангелія Іоанна, його послань та "Книги Одкровення" – як протиставлення метафізичних принципів.

Для ап. Павла відповідні принципи скоріше є етапами духовного життя, яке і полягає у переході від смерті до повноти життя, від гріха до святості, виправданості та праведності. Для Іоанна добро і зло – співіснують постійно поруч, а не змінюються історично. За Іустином Поповичем, наростання сили зла не може зупинити існування "християнської цивілізації". Світ цілком закономірно переживає прогрес пристрасності, потрапляє у зачароване коло : намагання уникнути смерті і вічно насолоджуватися земним життям призводить до зростання нігілізму, песимізму і настання небувалих у історії трагедій, війн, концтаборів, геноцидів. Завдання людини – вирватися із колообігу "звичайного" життя і "трагічної" смерті до вищого вічного життя, яке є не лише безсмертям, а й повнотою щастя.

Загальною матрицею православного світосприйняття С. Аверинцев називає "двоповерхову" світобудову : над звичайним життям надбудовується більш святе [24]. При цьому "нижній поверх" не засуджується, як у гностицизмі, але цінується значно менше. Знаходження картини світу, яка б найбільше відповідала православному світовідчуттю, легше здійснити в Євангелії від Іоанна, як найбільш метафізичному. Балансування ж на межі гностичного загострення основних суперечностей метафізичної поляризації – це традиційна для православ'я проблема. Важливу роль у подоланні цієї спокуси відіграє виділення чесноти любові, як головної для характеру Бога і характеру людини.

Сучасні православні дослідники новозавітної етики звертають увагу не лише на слова із першого послання Іоанна "Бог є любов" [300]. Важливим є загальний образ Бога і Ісуса Христа, який складається при читанні Нового Завіту. Слова та дії Бога являють характер Бога, який вказує на любов як центральну рису його внутрішнього життя, його морального етосу (характеру). Особливо популярним є тлумачення образу Бога в Новому Завіті, при якому усі догматичні положення та норми етики виводяться із тези "Бог є любов", як із аксіоми. Прикладом такого роду дедукції може слугувати книга єпископа Олександра Тянь-Шанського [10]. Православні богослови постійно підкреслюють екстатичний характер божественної любові [413]. Бог-Отець дарує існування в Собі та із Себе. Існування Сина та Святого Духу є екстатичним спрямуванням до спілкування із Отцем та виконання його волі. Бог екстатично любить світ у актах творіння чи спасіння [412]. Такого роду теологія активно розвивається Й. Зізіуласом [142; 144; 145], Х. Янарасом [412 – 416], А. Сурожським [19 – 21], С. Сахаровим [315 – 320]. Розвиток такого бачення Бога, при якому любов є головною рисою його характеру і головною чеснотою – яскрава відмінність православних богослов'я та етики.

Відповідно і людина має проявляти самопожертву любові у відносинах з Богом та з іншими людьми, щоб бути богоподібною істотою (якими в принципі вважаються люди взагалі, у більшій мірі – християни і в найвищій мірі – святі). У протестантизмі головною чеснотою Бога є його вірність власним обіцянкам, вірність Завіту із своїм народом (Ізраїлем, Церквою). Відповідно і людина має проявляти як головну чесноту – віру, тобто загальну особисту довіру до Бога, віру в догмати християнства, особисту вірність Богові.

У католицизмі ж головною рисою Бога, як і у православ'ї, вважається любов. Але при цьому любов тлумачиться діалогічно. Любов проявляється у послухові, наприклад, Син у всьому послухний Отцю, Богородиця – Богові, і так – до нескінченності. Послух і смирення головною рисою мають добровільну згоду, добровільне "так" на звістку від Бога чи на повеління від нього [27, с. 60 – 80, 88 – 101]. Етика не стільки нав'язується дидактично,

скільки сприймається через залучення до конкретного етосу [414]. І якщо у католицизмі та протестантизмі цей етос більш визначений, то в православ'ї він не має яскраво виражених формальних рис.

Православні теологи прямо пов'язують цей факт із тим, що екстатичну любов взагалі неможливо формалізувати [413; 142]. Протестантська віра та католицька любов-послух стають вихідним пунктом для певної дисципліни, а православ'я породжує лише різноманіття аскетичних практик, завдання яких – наблизити до Бога і до безпосередніх містичних відносин з ним. Ці відносини – це саме відносини любові, а віра та послух відіграють вторинну роль.

Протестантська віра абсолютизує впевненість у спасінні і через це задає певний етос індивідуальної та колективної поведінки. Важливими центральними символами стають церковна спільнота, хрест Христа, обіцяне "нове творіння" (Царство Боже) [362]. В католицизмі найважливішими символами стають єдина універсальна Церква, втілений Логос, можливість жити за Божим законом (який розуміється широко і має багато різновидів) [29].

У православ'ї центральним символами стають євхаристійна чаша, воскреслий Христос, можливість радісно жити святом нового небуденного життя [398]. Р. Хейз такі центральні символи називає "кореновими метафорами" у новозавітній літературі [362, с. 253 – 254]. Відчитування різних концептуальних символів було з самого початку розповсюдженом у ранньому християнстві і породжувало різноманіття, з якого виникла можливість існування різних конфесій [93]. Особливо важливим є визнання сучасною протестантською біблеїстикою наявності сакраментального тлумачення хрещення та євхаристії в Новому Завіті.

Усвідомлення легітимності різноманіття вже на рівні теології самих Євангельських текстів зробило неможливим теологічно виправдане намагання уніфікувати церкви та приймати єдність усіх, як одноманітну згоду. Єдність різноманіття стала не лише єдиною можливою екуменічною перспективою, а й

легітимною всередині самих конфесій. Маючи різні тлумачення теології, православні єдині на дотеоретичному рівні – на рівні ключових метафор, описаних нами.

Кореневі метафори допомагають розкрити те, що розуміється православними під етичним характером Бога як Любові. Євхаристійна чаша, навколо якої збирається церковна спільнота, радість пасхального свята чи звичайного дня воскресіння Христа – все це символи торжествуючої любові. Як основні чесноти Бога, так і "кореневі метафори" – це герменевтичні ключі до Євангельського тексту. Внаслідок їх застосування церковна спільнота може розповісти про себе, про свою ідентичність, про своє минуле, сучасне і майбутнє, про свого Бога. Ця розповідь також задає етос спільноти та її членів [362; 286; 287]. Така розповідь називається у сучасній релігієзнавчій науці наративом, тобто основоположною оповіддю [39]. Згідно із православними теологами, біблійний наратив – це не розповідь про Богообраний народ-церкву чи про спасіння індивідуальної душі. Це розповідь про бажання Бога зробити із людини бога за благодаттю, зробити святого [365]. Ідеал (релігійний та спеціально етичний) у тому, що, залишаючись собою як особистість, людина живе як Бог – вічно, творчо, вільно.

Зрозуміло, що при такому підході важко очікувати виконання біблійних приписів, як вони прочитуються в Євангелії (що намагаються робити протестанти), або формування системи законів (природного, писаного, біблійного, соціального – і так до нескінченності, як то роблять католики). Православні частіше чекають чудес від Бога та церкви, очікують на чудесне у власному житті, і навіть хотіли б спасати світ за допомогою чудес. Такі очікування легко можуть привести до надуживань, утопій, обрядовір'я.

Більшість православних теологів вважають, що постійне відновлення адекватних етичних відносин можливе тільки завдяки постійному поверненню

до абсолютної вимоги любові до всіх і постійного утвердження спільнот любові. Їм здається, що православні спільноти частково втратили цей дух любові, і якщо їх знову зробити місцем спілкування, особливих відносин солідарності, взаємної пожертви – то православ'я буде відроджуватися [414, с. 199 – 203]. Однак відповідні зусилля приводять лише до часткового покращення. Сама спільнота любові може стати ідолом, ідеєю фікс, а любов і солідарність у ній – фальшивими. Лише регулятив самого образу Христа як взірця для поведінки віруючого може сфокусувати православних на адекватне для себе сприйняття євангельської етики.

Засновниця сучасної екземпляристської етики чеснот Лінда Загжебські [423] вважає моральну поведінку (особливо – релігійну) спричиненою наслідуванням взірцевих прикладів. Дослідниця наводить приклади, як образи святого Франциска, Конфуція, Христа безпосередньо спричиняють моральну поведінку особистості.

Таким чином, "взірцева" моральна особистість надихає моральну особистість суб'єкта, провокує моральний образ життя, моральну поведінку, спричинює прийняття як нормативних цінностей, благ і чеснот, пов'язаних із образом морально-взірцевої особистості. Усі норми моралі та релігії – десять заповідей Мойсея чи заповіді блаженства Христа – є вторинними, отримують значення лише тоді, коли віруючі наслідують конкретним взірцям особистої святості. Пріоритет особистості автора морального акту і особистості, на яку моральний акт спрямований, підкреслював і сам Христос, наприклад у фразі "субота для людини, а не людина для суботи".

Для Л. Загжебські важливо, що не існує ніяких апіорних законів чи чеснот (цінностей, благ тощо), які були б додані до моральної поведінки. Мораль є емпіричною, апостеріорною. Саме через досвід зустрічі із святою особистістю людина може стати справді релігійно-моральною. Усі формальні вимоги є навіть



не вторинними. Релігійну мораль можна уявити за допомогою кола. У центрі – образ святого як особистого взірця (мораль дана у індивіді, в конкретному "екземплярі"). Цей святий (наприклад, Христос) є тим, чия історія формує релігійну спільноту. Біля центру кола – моральні чесноти і цінності, носієм яких є особистість (наприклад, особистість Христа). Зовнішнє коло – спосіб життя спільноти, згідно із цими цінностями та формальні регулятивні приписи, які спільнота приймає, використовує, рекомендує як обов'язкові чи бажані.

Крім того, що взірцем виступає окрема свята особистість (Христос, апостоли тощо), Новий Завіт містить у собі опис "взірцевої спільноти" – такою виступає церква часів апостолів (із книги Діян апостолів), церква святих. Люди, які складали таку спільноту, не були ідеальними, але вони переважно жили згідно з уявленнями про те, якою має бути спільнота святих. І ця спільнота була успішною у своїй місійній та релігійній діяльності.

Сучасна православна церква має цей біблійний образ церковної спільноти апостольських часів, як регулятив. Православний біблеїст Т. Стиліянопулос [325] звертає увагу на те, що Новий Завіт містить імперативні зобов'язання не лише щодо того, яким має бути окремий віруючий, а й якою має бути церква. "Заповіді" відносно того, якою має бути церква, є ефективними лише тому, що церковна спільнота в цілому намагається відповідати образу церкви святих. Таким чином, колективний моральний суб'єкт, яким є сучасна церковна спільнота, безпосередньо співвідносить себе із взірцем спільноти часів раннього християнства, і лише у світлі цього співвіднесення інтерпретує слова Писання про те, якою має бути спільнота за її чеснотами, цінностями, діями.

Православна етика страждає на ригористичність загального ідеалу: взірець поведінки Христа чи спільноти апостолів морально привабливий у дискурсі проти моралі закону чи морального релятивізму, але його важко втілити у конкретній моральній практиці. На цю проблему звертають увагу

найкращі православні теологи XX століття. Наприклад, Г. Флоровський у статті "Імперія і пустиня" підкреслював, що християнізація Римської імперії призвела до падіння моральності церкви і викликала новий рух за збереження чистоти євангельських ідеалів – чернецтво [200]. Київський теолог В. Екземплярський вважав, що євангельський ідеал взагалі неможливо втілити у великих соціальних структурах, а тому новозавітна моральна поведінка у її чистоті може бути лише в окремих осіб та невеликих спільнот, які "юродствують" [407]. Дійсно, євангельські вимоги по асиметричному моральному ставленню до іншого дуже радикальні.

Деякі протестантські теологи навіть вважали, що Христос задає високу моральну планку в заповідях блаженства і Нагірній проповіді взагалі лише для того, щоб віруючі усвідомлювали неможливість здійснити християнське моральне життя своїми силами. А те, що неможливо здійснити силами людини, може бути реалізоване силою Божої благодаті. Православні богослови, як і католицькі теологи, скоріше вважають за реальний вихід із апорії завищеного ідеального достоїнства християнської етики і реального недостойнства християн виділення в етиці кількох рівнів нормативності. Поруч із ідеальними моральними вимогами любові до всіх в традиції та сучасності формувалися конкретні норми "приземленого" характеру.

У період патристики поруч із ідеалом етики любові до всіх з'являються конкретні прикладні етики із своїми системами чеснот: одні чесноти очікуються від ідеального священика чи ченця, інші – від правителя чи солдата, інші – від селянина чи городянина. Формування відповідних взірців "ідеального правителя", "ідеального громадянина", "ідеального священика" бачимо, наприклад, у творах святого Іоанна Златоуста [147; 148]. При цьому є певна логіка у побудові міркувань Златоуста. По-перше, такі конкретні множини

чеснот та відповідні ідеальні взірці завжди з'являлися із посиланнями на тексти Старого і Нового Завіту.

Щоб уявити, яким має бути "ідеальний правитель", якими мають бути його чесноти, цінності та принципи поведінки, Златоуст звертається до біблійних образів Йосифа Прекрасного, Мойсея, Ісуса Навіна, Давида, Соломона. Щоб уявити, яким має бути ідеальний громадянин, Златоуст звертається до книг мудрості із Старого Завіту, а також до Псалтирі. Образ ідеального священика малюється із Христа та Аарона.

По-друге, Златоуст свої роздуми формує у стилі духовних вправ, нагадуючи про ідеал, розмірковуючи про межі його втілення. При цьому він часто показує максимально можливе втілення євангельського ідеалу в тогочасному суспільстві, а потім формує, як риторичний ескіз, програму-мінімум, нижче якої – вже повністю нехристиянська поведінка. Метою Златоуста є запропонувати конкретні чесноти, які мали б засвоїти вірні з тих чи інших прошарків суспільства.

Сучасні православні теологи намагаються вичитати в Біблії скоріше конкретні моделі поведінки, рецепти вчинків, технологічно успішні моральні стратегії. При цьому програмою мінімум є моральне ставлення жертвової любові до інших членів євхаристійної спільноти. Адже символічно спільнота вже живе єдиним життям, але не завжди це вдається реалізувати практично. На думку сучасних православних теологів, церковні спільноти мали б стати територією, на якій би народжувалася нова соціальність особливої солідарності та взаємодопомоги.

Ідеальні відносини жертвової любові до іншого від церковних спільнот мали б розповсюджуватися на весь соціум, завойовувати як альтернативна модель поведінки прибічників за моделлю гандізму [360]. Мирний характер суспільної пропозиції християнської церкви – мати краще етичне ставлення до

іншого – узгоджується з тим, що мир – головна риса ідеального суспільства, яке б наблизилось до втілення євангельського морального ідеалу [51]. Оскільки усі християни – це учні Христа, то особливо важливим є наслідування апостолам, як ідеальним учням Вчителя Ісуса.

Наслідування Христу чи апостольській спільноті має загальний характер, а взірці апостолів задають реально можливий ідеал діяльності. Наслідувати Христа так, як наслідували апостоли – цілком конкретна етика, яка передбачає варіативність покликань і моральних стратегій. Адже одні акценти має етика любові ап. Іоанна Богослова, інші – етика вірності ап. Петра – і не стільки через варіації морального навчання, зафіксовані в текстах цих апостолів, скільки через різні яскраві образи цих апостолів, двох найближчих учнів Христа.

Особливе значення має образ ап. Павла, історія якого містить драматичний наратив про його протистояння християнству, навернення, місіонерське служіння. Ап. Павло сам не раз розповідає про власний шлях, яскраво зображений у "Діяннях апостолів". Також він детально описує власні внутрішні моральні колізії, боротьбу бажань чинити добро та прагнення до гріха, неможливість чинити добро власними силами та надприродну допомогу від Бога. На основі Євангельської звістки та власного досвіду ап. Павло формує моральну теологію благодаті, яка принципово вивищується над теологією закону. Для апостола Павла важливо не лише стати причетним до надприродного Божественного життя і зцілити власне людське життя [174]. Не менш важливо – виправдання від Божого суду, спасіння від гніву Бога.

Важливим фактором формування етичної ідентичності є те, що усі християни, читаючи Новий Завіт, ототожнюють себе з героями притч Христа [332]. Це ототожнення надає певні взірці поведінки, думок, переживань. Наприклад, молодший брат із притчі про блудного сина виступає взірцем для покаяння, його батько – взірцем для поведінки єпископів та священиків при

зустрічі із грішниками. Лазар, який виявив повне терпіння земних бід та отримав за це райське блаженство є яскравим образом праведника, що страждає, або навіть ширше – образом будь-якої людини, що терпить численні біди із смиренням. Заохочення наслідувати покайний стан і смирення митаря і уникати гордоців фарисея є більш яскравим і зрозумілим, ніж абстрактні духовні закони та імперативи пропозиційного характеру.

У своїх притчах Ісус не ілюструє власне моральне вчення, а викладає його. Відповідно, моральний ідеал не можна відділити від образів, які у цей ідеал "одягнені". Більше того, ці образи засвідчують універсальність євангельської моралі, оскільки Ісус пропонує наслідувати поведінку людей невисокого суспільного становища і звичайних грішників, які пережили духовне навернення. Можна сказати, що притчі містять латентні їм імперативи: "дій, як молодший син, що знайшов сили покаятися", "дій, як батько, який зустрів грішника-сина любов'ю", "дій, як Лазар, який все витерпів" тощо.

Такі імперативи підказують християнину, якою є нормативна поведінка у всіх складних життєвих ситуаціях. Оскільки героями притч є переважно не ідеальні пророки та "герої віри", а звичайні люди, і навіть більше того – грішники, які намагаються вести моральне життя, то такі образи героїв притч є важливими для формування новозавітної етики чеснот, як особливого різновиду екземпляризму.

Загальний характер сприйняття євангельської моралі, як цілісного феномену, вимагає від релігієзнавців та теоретиків християнської педагогіки теж прийняти євангельську етику, як цілісну і живу систему світоглядних цінностей, чеснот, взірців, життєсвіту, яка лише при власній формалізації частково знаходить вираження у нормах релігійної та етичної поведінки. Православні шляхи формалізації етичного вчення Нового Завіту переважно пов'язані із впливом Іоаннового корпусу.

Класик сучасної біблеїстики Дж. Данн [93] зауважує, що невідворотно пройшли ті часи, коли з Біблії богослови виводили лише власну конфесійну теологію, або ж власну систему. Біблеїстика, услід за патристикою, відкрила різноманіття ранньохристиянської думки. А саме, в першопочатковій християнській керигмі сучасні теологи переконливо знаходять суттєве різноманіття, яке є аналогічним до сучасних конфесійних розбіжностей.

Спершу В. Бауер у своїй книзі "Ортодоксія та єресь у ранньому християнстві" (1971) встановив це стосовно християнської літератури, написаної відразу після завершення створення Нового Завіту, тобто стосовно так званої "ранньої патристики". Дж. Данн вважав, що і сотеріологічна теологія протестантського типу, і православно-католицький сакраменталізм були вже у ядрі християнської керигми, коли Новий Завіт лише писався.

Також і все інше, у тому числі етико-аскетичне і етико-містичне різноманіття основних конфесійних вчень, має свої легітимні корені у Біблії, що переконливо доводить не лише книга Дж. Дана "Єдність та різноманіття у Новому Завіті" [93], але і книги Н. Райта [286; 287], Е. Тіссельтона [332], Е. Сандерса. Ще в 1903 році дослідник із Полтави М. Сагарда [300] висунув гіпотезу, що православ'я сутнісно визначено Іоанновим корпусом у Новому Завіті : найбільше Євангелієм від Іоанна та 1-м посланням від Іоанна, у меншій мірі – Апокаліпсисом та 2-м і 3-м посланнями від Іоанна.

На особливу близькість до візантійського світогляду найбільш метафізичних частин Нового Завіту, якими є писання, приписувані Іоанну, звертав увагу С. Аверинцев. У нашому дослідженні ми виходили із гіпотетичного припущення, що новозавітна етика вплинула на православ'я саме у тому її вигляді, який вона мала в Іоанновому корпусі, а вплив синоптичних Євангелій, послань апостолів Павла, Петра, Якова та Іуди був принципово

меншим, бо на етику всіх цих творів православні дивилися крізь герменевтичну призму, задану апостолом Іоанном.

Етика Іоанна розвивається у "Першому посланні" аналогічно до етики Сократа. Як і Сократ, апостол Іоанн вважає, що вище моральне знання зумовлює моральну поведінку. Пізнавши, що є правильним і спасительним, людина не може грішити і вчиняти зле взагалі. На початку свого послання Іоанн розгортає цілу феноменологію того, що християни мають вище досвідне знання, яке можна назвати містичним (1Іо 1.1–3:9).

Дві властивості цього знання особливо важливі для Іоанна. Як при сході сонця зникає всяка темрява і освітлюється уся навколишня реальність для людини, так при пізнанні Бога-Любові, людина сприймає навколишнє таким, яким воно є насправді: Бога, себе, світ, церкву, усі вищі цінності та антицінності тощо. По-друге, це знання є цілокупним, воно не є частковим знанням усього, а саме повним знанням того, що дійсно є, перш за все – Бога. Різкий акцент на тому, що духовно народжена людина вже має повноту знань і тому повинна вести себе адекватно до цих знань – дуже важливий для Іоанна. В кінці свого послання він ще раз наголошує, що християни мають внутрішнє свідчення істини у самих собі.

Це свідчення істини, присутність Бога-Любові у духовно відродженій особистості так само очевидне, як саме життя в нас, адже це свідчення і ця присутність – це є вище Життя (1Іо. 5:10–12). Християни знають Бога-Любов і живуть відповідно до цього безпосереднього життєвого знання. "Зовнішні" ж люди Бога "ніколи не бачили" (1Іо 4:12). Відповідно, між християнами та іншими людьми є різке розділення на "ми" і "вони", аналогічне до розділення між світлом і темрявою, причому таким, що виключає будь-яку "сіру зону" сутінок (1Іо 4:1–4:6). Людині просто дарований духовний розум від Бога, і вона

не може залишатися на стадії звичайного життя (1Іо 5:20), такий крок був би свідомим спротивом Богові.

Таке "сократівське" обґрунтування етики через істинне знання є доволі ризикованим, оскільки із містичного досвіду можна вивести будь-які положення. В історії православної етики постійно зустрічаємо Іоаннову надію на містичний досвід, на релігійні переживання як джерело норм, а отже, і успіх моральних зусиль в історії відноситься на відповідальність Бога : якщо хтось став морально досконалим, то це тому, що Бог дарував йому містичне знання, якщо ж ні, то це тому, що людина не захотіла пізнати Бога, який в принципі звертається із певним "світлом" і "присутністю" до кожного (1Іо 4:6).

При пропозиціях спиратися на букву євангельських заповідей, православні завжди можуть посилатися на свій містичний досвід, яким можуть обґрунтовувати як і цілком гуманістично-ліберальні, так і фундаменталістично-консервативні доктрини. Останнє відбувається частіше, і, в принципі, можна було б очікувати, що православні ліберали звертатимуться до букви Писання, намагаючись обґрунтувати необхідність відродження саме євангельської моралі. Але дивним чином, навіть у таких прибічників євангельського моралізаторства, як Златоуст, Ф. Кірський, А. Сурожський, А. Шмеман, постійно зустрічаємо легітимізацію власної етики через свій містичний досвід, у тому числі – через містичне сприйняття Писання.

Лише в православній теології модерна роль містичного досвіду взагалі, і для конститування етики зокрема, була дещо обмежена. Етика закону (етика обов'язку) вимагала власної легітимізації через схоластичний метафізичний і теологічний аналіз, через обґрунтування за допомогою силогізмів, а не досвіду. При цьому матеріалом для силогізмів ставали найчастіше слова Писання, а не положення Передання як скарбниці церковного досвіду.



Яскравим прикладом такої схоластики на основі Писання, що була покладена в основу православної етики, є класичний твір Інокентія Пензенського "Теологія практична" [139]. Але навіть у цій книзі, написаній під впливом взірців лютеранської схоластики, маємо обґрунтування важливості містичного досвіду для самого етичного розвитку християнина, оскільки для правильного життя такому християнину необхідно духовно народитися як "внутрішня людина". І вже ця народжена містично "нова людина" може адекватно читати Писання і будувати етичну теорію та практику.

Сам Іоанн із свого містичного знання Бога-Любові виводить власну етику любові і навіть не підозрює, що містичний досвід християнина може мати наслідком в сфері етичної рефлексії ще якусь етику, відмінну від теології любові. Зasadниче положення теології любові, як етики, таке: "Бог є любов, і хто перебуває в любові, той перебуває в Бозі, і Бог перебуває в ньому" (1Іо. 4:16). Таке взаємне перебування Бога в людині та людини в Богові – ясне і очевидне. Так само абсолютно очевидною є любов, що є суттю як життя Божого, так і життя християнина.

Переплутати любов із іншими феноменами неможливо, а відсутність любові різко впадає в око навіть при поверхневому розгляді поведінки людини. З такої етичної основи Іоанн виводить три імперативи, які тісно переплітаються між собою. Перший імператив, даний як слова Христа, такий: "Хто любить Бога, той нехай любить і брата свого" (1Іо 4:21). При цьому любов до людей не є безпринципним гуманізмом: лише так любов до людей є справжньою, що супроводжується любов'ю до Бога і вірністю Його заповідям (1Іо 5:2).

Другий імператив стосується наслідування Христу у поведінці в світі: "Діємо, як Він діяв у світі цьому" (1Іо 4:17). Третій імператив розглядає, як природний наслідок перебування людини в Богові, виконання нею заповідей Бога (Христа): "А ось Божа заповідь: Вірувати в його Сина Ісуса Христа й любити один одного. Хто його заповіді зберігає, той і перебуває в ній, а він у ній" (1Іо 4:23–24). Любов до ближніх є природною, оскільки той, хто любить

Батька, схильний любити і його духовних дітей (1Іо 5:1). Тому заповідь любові – природна і неважка, вірні Богові легко її дотримуються (1Іо 5:3).

Вчення Першого послання Іоанна стало герменевтичним принципом для всієї православної етики, бо саме крізь призму цього вчення православні теологи від ранньої патристики і до сьогодні читають весь інший Іоанновий корпус, весь Новий Завіт, всю Біблію. Основні концептуальні схеми Першого послання Іоанна стали наративним світом для православної етики, і, відповідно, періодично православна етика повертається до цього світу: як до власного дзеркала, в якому бачить відповідність чи невідповідність своїх доктрин; як до власного кореня, відновлюючи свою ідентичність. Ідеал перебування в Богові, есхатологічний пафос, різке відділення "своїх" від "чужих", наголос на любові – все це проходить через увесь процес розвитку православної теології.

## Висновки до розділу 2

Здійснений комплексний аналіз євангельської моралі як фундаменту православної етики дозволяє зробити такі висновки:

1. Православна етика ґрунтується на євангільській моралі, як власному найвищому джерелі. В Євангелії основою для етичного вчення є вчення про чесноти Бога і людини, особливо – чесноту любові. Моральним ідеалом виступає Ісус Христос як образне втілення чеснот, а любов є головною рисою його характеру і головною чеснотою.

2. Євангеліє ставить моральний ідеал вище за природний і писаний закон, підкорює мораль лише божественному закону. Відповідно, у житті індивіда та соціуму така мораль вимагає поведінки святості, яка б демонструвала надлишок внутрішнього надприродного життя і благодаті. З цих причин у православній традиції та в сучасній православній етиці євангельська мораль формалізується за допомогою засобів етики чеснот, теорії екземпляризму та етики святості.

3. Доведено, що етика Нового Завіту є різновидом екземпляристської етики, оскільки етичним ідеалом виступає сама особистість засновника християнства, а також інші моральні взірці як історичного, так і наративного характеру (апостоли, ранньохристиянська церковна спільнота).

4. На православну етику справляє постійний вплив моральне вчення Першого послання апостола Іоанна. Головними рисами цього вчення є: містичний ідеал перебування людини в Богові як загальна моральна та віровчительна вимога; визнання моральних принципів за безпосередньо очевидні для всякого, хто має містичне знання та досвід; есхатологічний пафос; різке відділення "своїх" від "чужих"; наголос на любові, як конкретному змісті етичних імперативів.

### РОЗДІЛ 3. СЕРЕДНЬОВІЧНА ПРАВОСЛАВНА ЕТИКА ЧЕСНОТ

Особливе значення для конституювання православної етики має доба Середньовіччя. В цю епоху зародилася і набула поширення етика чеснот, коріння якої – в античній філософії. Становлення такої етики чеснот було пов'язане із феноменом християнського платонізму, як панівної світоглядної парадигми мислення представників грецької патристики. Вплив платонізму на грецьку патристику, як середньовічний етап розвитку православної теології та філософії, був настільки визначальним, що даний період часто в цілому називається добою християнського платонізму [25; 255]. Іноді, як окремий підвид християнського платонізму грецької патристики, виділяється неоплатонізм [371; 386], але у більшості випадків дослідники говорять в загальному про продовження усієї традиції античного платонізму, але вже у новій, теологічній формі. Хоча слід відмітити намагання виокремити також поруч із теологією релігійну філософію грецької патристики, показавши боротьбу течій платонізму та аристотелізму. Так чи інакше, але для нас важливим є наступний факт: на тих мислителів грецької патристики, які розвивали етику, справив вирішальний вплив платонізм.

Фундатори етичного вчення у православній теології – класики православної теології Василій Кесарійський (Великий), Григорій Богослов та Григорій Ниський перебували під впливом Платона і шкільного платонізму тієї доби [255, с. 602 – 604]. Останній вони засвоїли навчаючись в Афінах. Шкільна програма і загальний дух платонізму четвертого століття передбачали відкритість до тих положень аристотелізму і стоїцизму, що могли бути засвоєними у загальний платонічний синтез [395]. Наприклад, у космології кападокійців панівним є вплив Посідонія, який поєднував елементи стоїчної натурфілософії та платонізму.

В антропології мислителі грецької патристики залежали в основному від самого Платона, від антропологічних ідей, які висловлені у його діалогах. До платонізму в антропології постійно вносилися правки, пов'язані із розбіжностями між міфами Платона про долю душі та загальнохристиянським вченням про людину. Душа не існує передвічно, а твориться в момент зачаття людини – яке і відбувається, тому що Бог посилає новостворену душу до новоутвореного тіла.

Саме фізичне тіло не є темницею для душі, а благословенним інструментом, який можна використовувати і на добро, і на зло. Тіло не є джерелом пристрастей, оскільки усі пристрасті є плодом душі, у тому числі ті, що нібито виникають із тілесних потреб. Істинне знання – не плід "згадування" апріорних раціональних знань, а результат духовного досвіду – етичної практики, теоретичних медитацій, містичних переживань, наукових досліджень.

Але крім цих відмінностей, у всьому іншому християнська антропологія мала платонізм як взірць для власних доктрин, як готову мову для вираження усіх тонкощів вчення про людину [383, с. 42 – 94]. А оскільки етика безпосередньо спиралася на антропологію і була, як і в платонізмі, етикою чеснот, то і етика грецької патристики є християнсько-платонічною. Завданням нашого аналізу буде виявлення конкретних концепцій і характерних рис цієї етики чеснот, яка спиралася на певну християнсько-платонічну онтологію душі людини.

Саме із платонізму святими отцями була запозичена доктрина про основні сили душі, яким властиві певні чесноти, як їх нормативна діяльність. Також із платонізму походить вчення про зло, як відсутність або викривлення такої природної діяльності сил душі [383; 255]. Однак всі ці доктрини оригінально осмислювалися у персоналістичному патристичному світогляді з огляду на розуміння людини, як природно богообразної, а потенційно – богоподібної. Платон власну етику чеснот розвивав в онтологічній перспективі. На його думку, кожна людина має бути мудрою як істота розумна, мужньою як

істота емоційна, стриманою як істота чуттєва, справедливою як людина взагалі, як істота, що знаходить рівновагу в собі та у відносинах з іншими.

Такі самі чесноти мають бути властиві і людській ідеальній державі, якою управляють мудрі філософи з мужніми помічниками-воїнами і стриманими звичайними громадянами. В цілому ж держава, що має внутрішню рівновагу, є втіленням справедливості ("дікаусіне" – справедливість, праведність). Рівновага справедливості досягається за рахунок субординації, коли емоції та почуття підкорені розуму, воїни та звичайні громадяни упокорені правителям-філософам, мужність та стриманість скоординовані із мудрістю.

Ця етична схематика трикутника чеснот "мудрість – мужність – стриманість" із додаванням загального фону справедливості постійно використовувалась Філоном Олександрійським у його тлумаченнях біблійних писань Старого Завіту [349]. Іудейський ідеал святості як обраності та відокремленості від світової гріховної суєти, праведності як виконання Закону зустрічається у Філона із платонівським ідеалом справедливості, як рівноваги.

При цьому спостерігається світоглядний збіг між етичними ідеалами, оскільки платонівська справедливість, як рівновага має спрямованість на звеличення раціонального начала до рівня споглядання Блага, а емоційного та чуттєвого – до рівня просвітленої спогляданням раціональності. Збіг у вертикальній інтенціональності стає повним, коли і святий праведний іудейський Бог прирівнюється у Філона до платонівської ідеї Блага.

Безпосередньо від Філона платонівська ідеалістична концепція чеснот душі сприймається мислителями грецької патристики [255, с. 697 – 710]. Також слід врахувати, що кападокійці – Василій Кесарійський, Григорій Ниський, Григорій Богослов – здобули філософську освіту в Афінах. Тодішні філософські підручники містили виклад вчення про чесноти душі, як загальноприйняте філософське вчення [11]. Зрозуміло, що філонівська адаптація платонізму була пріоритетною для кападокійців саме через її відповідність загальній філософській культурі епохи еллінізму. А вже від

кападокійців, як мислителів золотого віку грецької патристики, вчення про чесноти душі стає панівним в усій патристичній та візантійській думці.

Даній етичній концепції притаманний інтелектуалізм, певна відірваність від життя конкретного індивіда та суспільства. Аристотелівська та стоїчна етика були більш реалістичними та конкретними. Можна умовно сказати, що платонізм давав людині пізньої античності формальні основи етики, а стоїцизм і аристотелізм був основою для конкретного ціннісного і етичного ставлення до світу. Мислителі грецької патристики спробували вивести всю етичну систему із платонівської теорії чеснот, а також на її основі опрацювати теорію пристрастей і навіть – прикладну аскетичну психологію. Першими даний етичний проект почали реалізовувати кападокійці, переважно – Василій Кесарійський та Григорій Ниський. Їх завданням, перш за все, стало подолання платонівської абсолютизації та ідеалізації інтелекту.

У платонізмі головним мотивом для моральної поведінки було прагнення досконалості, природне тяжіння душі до вищого Блага [11, с. 465 – 466]. Такого роду спрямованість душі пояснювалась тим, що сама душа нібито є частиною єдиної ідеальної реальності, що тимчасово потрапила в цей примарний чуттєвий світ та прагне повернутися до ідеального світу з його ідею Блага в центрі світобудови. Повернення до первинного стану не може бути поясненням вищих прагнень душі в християнській антропології та етиці, оскільки заперечується міф про передіснування душ.

Згідно з уявленнями християнської ортодоксії, кожна душа твориться Богом в момент зачаття відповідного тілесного індивіда [228, с. 295]. Відповідно прагнення до вищого повинно пояснюватися, виходячи із телеології, яка не була б теорією повернення.

Становлення відповідної телеології відбувається у творі Василя Кесарійського "Бесіда про створення людини за образом (Божим)" [55]. Григорій Ниський відповідній проблематиці присвятив спеціальний трактат "Про влаштування людини" [84]. Згідно із Василієм та Григорієм, людська душа не є частиною вищої божественної реальності, але створеним образом

Бога [255, с. 696 – 697]. Якщо Платон у "Федоні" вчить про те, що душа, тотожна ідеальній божественній реальності, є її природною частиною, то, згідно з Васи́лієм та Григорієм, між душею і Богом – нескінченна різниця, онтологічний розрив ("діастема"), який може бути названий лише одним словом – "безодня" ("хасма") [165, с. 277 – 279]. Найбільш характерне розрізненням між Богом і створеною людиною проявляється у тому, що Бог – вічний, людина – темпоральна [165, с. 298 – 300]. Тобто безодня між Богом і людиною приблизно така сама, як між вічністю та часом.

Те саме можна сказати про безмежність Бога і обмеженість людини. Але в інших суттєвих характеристиках душі людина подібна до Бога: розумна, вільна, здатна до любові, відкрита до інших, а тому – мудра, мужня, стримана, справедлива. Якщо у Бога ці характеристики дані, як вічні та безмежні, то у людини – як темпорально-динамічні та індивідуально обмежені. При цьому у кожній силі людської душі – розуму, емоційності, чуттєвості – є власна природна інтенціональність.

Розум прагне до повноти Істини, емоції – до вищої Любові, а чуттєвість – до вищого Блага. Це прагнення має два аспекти. Наприклад, екзистенційно розум сповнює власне прагнення до істини, коли стає більш мудрим, але повноти істини може досягти лише у трансценденції до абсолютно Мудрого Бога. Екзистенційний аспект прагнення Григорій називає "епіктасіс", тобто "виповнення (природного) стану", а трансценденцію – "екстасіс", "вихід із (природного) стану" [165; 360].

Тут нам видається доречним згадати про метафори, якими характеризувалися відносини душі та Бога: якщо у платонізмі душа – це вічна іскорка, що повертається до вічного сонця, то у теорії кападокійців душа – це рослина, що тягнеться до сонця і навіть подібна йому. І навіть перебуваючи у повному сонячному осяянні, рослина залишається лише рослиною. Відповідно очевидно, що платонічна телеологія у кападокійців замінюється в цілому на аристотелівську (із розумінням природних прагнень за подобою до функціонування рослин і взагалі з органічними метафорами). Але при цьому у



телеологію потрапляє власне християнський мотив : виповнення, як досягнення довершеності людської природи, доповнюється екстатичною зустріччю із ідеальною Метою, як уособленням відповідної чесноти.

Принципово важливо, що Бог є сумою чеснот, а не лише Предметом відповідних прагнень. Платон називає Бога "перше улюблене" в "Харміді" [62, с. 6 – 7]. Але чи любить Бог тих, хто любить його і прагне до нього? Згідно із Платоном, якщо і існує любов Бога до світу та людей, то вона – не свідомий вибір Бога, а функція його буття. Вже в силу того, що Бог-Благо є, він дарує всьому існування та впорядкованість ("Держава", шоста книга), повертає до порядку, дезінтеграція у світі досягає критичної межі ("Політик"). Але все це Бог вільно не вибирає, і тому свідомої любові Бога до світу, згідно із платонізмом, не існує.

Згідно із Аристотелем, Бог взагалі ніяк не співвіднесений з існуванням світу, а лише світ має відповідні інтенції та залежності. Бог Аристотеля не може любити світ навіть невільно – він може любити лише самого себе, відчуючи насолоду саомислення і саомбуття ("Метафізика", 12 книга). Божа любов завжди виповнена в собі, а тому він не має "епіктасісу", але Бог виходить із себе, люблячи іншого, тобто йому властивий "екстаз", як "трансценденція вниз", до створеного ним.

Таким чином, теорія чеснот людини та відповідних чеснот Бога має власним невід'ємним елементом вчення про принципову взаємну відкритість людини і Бога, про можливість і необхідність безпосередньої зустрічі людини і Бога. У межах релігієзнавчого дослідження важливо усвідомлювати цю пов'язаність етики з містикою, теорії чеснот із вченням про взаємний екстатичний потяг Бога і людини, а також єдність динаміки природного розвитку особистості та динаміки особистого подолання природного рівня існування.

Також важливо, що етичне, перш за все, пов'язане із розкриттям природного потенціалу людяності у кожній особистості, і лише у другу чергу – із екстатичними прагненнями та нескінченною любов'ю. Більше того : без реалізації етичного життя для особистості неможливий перехід до

містичного життя. Без активного епiктасиса неможливий i екстасис. Навiть якщо людина вiльна вiд пристрасностi, вона все-таки не готова у своїй простiй чистотi до зустрічi з Богом, не може здiйснити екстатичної трансценденцiї. Необхiдний природний розвиток особистостi (епiктасис), тобто необхiдне набуття кожною силою душі природно властивої для цiєї сили чесноти [165].

Василій Великий вперше у православній традиції розрiзняє стан людини як образу Божого (сума сил душі) та стан подоби до Бога (сума вiдповiдних чеснот) [55, с. 441 – 443]. Дiйсно, сили душі – це її властивостi, якi роблять людину людиною: розумнiсть, емоцiйнiсть, чуттєвiсть, або ж iнакше – прагнення душі до iстини, здатнiсть до творчостi та любовi. Якщо iдеалiстично розумiти сили душі, то вони є рисами образу Божого в людинi. У iудейській традиції подоба Богу нiчим не вiдрiзнялася вiд образу Божого, i автори тексту вкладали однакове значення в обидва слова, що, до речi, визнає один iз видатних православних богословiв минулого столiття Лiверiй Воронов [65, с. 15 – 16]. Але для потреб обґрунтування антропологiчних основ етики Василій Великий розрiзняє образ Божий i подобу Боговi, вiднаходячи у тексті такі розрiзнення, про якi не знали автори Танаху.

Для Василя образ Божий в людинi – це те, що вiдрiзняє людину вiд тварин, її розумнiсть, яка робить її вiльною та творчою iстотою [55, с. 434 – 435, 443 – 445]. Подоба Боговi – це моральна довершенiсть, якої людина досягає завдяки своїй активностi. Те, що людина є саме рацiональною душею, а нiчим iншим, Василій також доводить вiд протиставлення душі – тiлу. Вiн запитує у читача: про що ми говоримо "Я", а про що – "Моє"? Рука чи тiло в цiлому – "Моє", а душа – це "Я" [55, с. 435].

Такий аргумент використовувався Платоном у дiалозі "Аклiвiад I". Наше розумне "Я" дароване Богом, але воно дароване як вiдкрите до необхiдного розвитку, досягнення довершеностi, виповненостi. "Образ тобi даний, а подоба залишена незавершеною, щоб ти досягав довершеностi i став гiдним благодатi Царства Божого. Яким же чином ми досягаємо подiбностi Боговi? Через виконання Євангелiя, бо християнство – це i є уподiбнення Боговi у тiй мiрi, в

якій це можливо для людської природи" [55, с. 443]. Цікаво, що у Платона та платоніків філософія визначена як уподібнення Богові, наскільки це можливо для людини [11, с. 465 – 466]. При цьому, під філософією Платон розумів цілісний спосіб життя гідний розумності людини [11, с. 437 – 438]. Спосіб життя, що охоплював і етичну поведінку, і теоретичне мислення, і екстатичний досвід. Василій Великий звужує цей ідеал лише до набуття чеснот, відносячи їх усі до раціональності людської душі.

Григорій Ниський продовжує цю логіку і відносить чесноти до різних сил душі: до розумної – мудрість, до емоційної – мужність, до чуттєвості – стриманість, а до душі взагалі – праведність (яка заміняє платонівську справедливість як аналогічна чеснота: грецькою справедливість і праведність є смислами одного слова "дікаусіне") [85]. При цьому праведність або святість є присутністю благодаті Святого Духа, а не власне реалізацією природних сил душі [85, с. 24]. Святість, як четверта і вища чеснота, дарується Богом тій цілісній душі, що вже має у собі виповненими три основні чесноти – мудрість, мужність, стриманість [85, с. 74].

Таким чином, якщо у Василя Великого реакцією Бога на моральну довершеність є метафора дарування Царства Божого, то у Григорія Ниського – дарування чесноти праведності, або ж святості, або ж постійної присутності духовної благодаті, духа як енергії Бога, що виповнює і доповнює людську природу. Згідно із Григорієм Ниським, для людини природно мати цю присутність Божу, мати крім тіла і душі, ще й дух [85, с. 22 – 25]. Але цей дух – це не частина власне людської природи, а саме присутність Божої благодаті. Можна сказати, що, порівняно із Василієм Великим, Григорій Ниський дає більш раціональне і продумане вчення про подібність Богові, а також закладає основу для розрізнення стану подоби, як моральної довершеності та стану святості, як містичного життя людини в Богові, а Бога в людині.

Творчість кападокійців задала загальну спрямованість пошуків антропологічних основ для православної етики в межах вчення про три сили душі, про необхідність розкриття морально-духовного потенціалу в особистому

розвитку. Але найбільш видатним автором, який систематично розробляв власну етику, є Максим Сповідник, автор візантійського богословського синтезу, видатний релігійний філософ і теолог-полеміст VII сторіччя [223; 224; 225; 226; 230; 232].

Згідно з Максимом, людина є істота мудра, вірна, любляча. Ці три риси повинні бути в людини вже за визначенням, чим є людина. Але ці три риси не дані зразу, а лише задані як те, що повинно бути у людини. За розумом людина має стати мудрою і знати Істину, за емоційністю повинна бути вірною і триматися Блага, за чуттєвістю повинна бути люблячою і прагнути до Краси. Істина, Благо, Краса – це перші властивості творчої причини всього, що є природною метою для людського розвитку і в напрямку до якої мудрість є телеологічною інтенцією розуму, вірність – емоційності, любов – чуттєвості.

Відмова від розвитку природно заданим способом можлива, оскільки людська чуттєвість легко спокушається можливими насолодами. Нагадаємо, що Платон уподібнював душу колісниці, якою править візниця, і в яку впряжені двоє коней: чорний кінь емоційності та білий кінь чуттєвості. Згідно з Платоном, спокуса чуттєвими насолодами – це те, що відбувається як із чуттєвістю, так і з емоційністю.

Вони – причина падіння душі, хоча і розумність винна – бо не змогла втримати душу на висоті її покликання, піддалася низьким прагненням емоційності та чуттєвості. Максим вважає, що спокушається насолодами чуттєвість, а емоційність – це здатність реактивна, а не проактивна. Емоційність сама по собі не прагне до насолод, але відповідна реакція виникає лише внаслідок спрямованості до насолод чуттєвості. Звідси – ключове значення чуттєвості, яка природно прагне до життя і боїться смерті, і ця природна інтенція стає основою для того, що чуттєвість прагне до насолод і уникає страждань.

Саме свідоме чи несвідоме ототожнення повноти життя із насолодами, а смерті із стражданнями – антропологічна основа способу життя, який вважається гріховним, помилковим, протиприродним для людини. Цікаво, що

Філон навіть образ біблійного змія тлумачить, як насолоду [349, с. 89], і заявляє, що лише таке тлумачення – єдино можливе, як раціональне пояснення того, що саме спокушало людський розум. Максим підкреслює, що гріх Адама полягав у добровільній згоді на насолоду [223, с. 61]. Згідно з Максимом, першопочатковий ідеальний стан душі полягав у тому, що її триєдність була такою: розум як прагнення до істини, природна воля як прагнення до блага, духовне життя як прагнення до вічності.

Розум розрізняв поруч із духовними реаліями чуттєві речі, але мудро вмовляв душу не звертати уваги на чуттєвий світ [223, с. 114]. Відхилення від уваги на духовність провокує актуалізацію чуттєвості як самостійної сили, як викривленого прояву духовного життя. Чуттєвість, коли вона актуалізується, відразу має здатність розрізняти "тілесну насолоду і тілесну муку", і вмовляє душу "до першого прагнути, а від другого відмовлятися" [там само].

Стан послуху душі розумові Максим називає мудрістю, стан послуху чуттєвості – гріхом. Перебування в мудрості Максим тлумачить, як адамове благословення Богом споживання плодів з дерева життя – воно робило душу вічною. Послух чуттєвості Максим бачить у тому, що біблійною мовою названо неблагословенним Богом споживанням плодів з дерева пізнання добра і зла.

Замість пізнання вічного життя і перебування у ньому (стан мудрості), душа відхиляється у пізнання чуттєвого добра (насолада) і чуттєвого зла (страждання). Ці добро і зло – відносні, тоді як відхилення від стану мудрості до насолод – це і є абсолютне зло, початок духовної смерті. Максим стан мудрості називає єдністю з Богом, як Благот та Істиною, причому розум не лише безпосередньо і непомильно знає Бога, але й знаходиться у стані любові та миру.

Неважко помітити, що стан мудрості нагадує опис стану Бога із 12 книги "Метафізики" Аристотеля. Самодостатність, інтуїтивне пізнання, насолода цим станом. Але при цьому Аристотель якраз використовує термін "насолада" ("гедоне") для позначення самовідчуття Бога. Максим використовує поняття "мир", який є "непорушною радістю", "несхибною постійністю" [227, с. 165]. Оскільки насолода ("гедоне") закріплена за чуттєвістю, то вона не може

характеризувати Бога. Згідно з Максимом, для насолоди характерна постійна нестабільність, незадоволеність, пошук все нових і нових насолод.

Можна сказати, що чуттєвості приписується негативна проактивність, яка є гріховною подобою до епіктасісу Григорія Ниського, а насолода виступає як гріховна екстатичність. Якщо істинна екстатичність спрямована до трансценденції "вгору", то насолода – до екстатичності "вниз". Отже, гріхопадіння полягає не лише у відхиленні від природного розвитку [223, с. 22], на що зазвичай звертають увагу дослідники християнського неоплатонізму Ареопагітик і творів Максима.

Зло полягає у негативній екстатичності, якою є пошук насолод. Отже, аристотелівський Бог насолоджується власним станом, а Бог Максима радісно переживає мир. Поняття насолоди розводиться із поняттям блаженства. Перше – однозначно пов'язане із негативною екстатичністю, друге – із позитивною екстатичністю. Блаженство Бога Максима – це динамічна вірність самому собі, і таку саму вірність має переживати розумна душа, коли знаходиться у стані мудрості. Практична вірність душі Богові як Благові – тотожна гносеологічній постійності мудрого знання Бога як Істини [227, с. 164 – 165].

Отже, мудрість, як нормативний прояв розуму, залишається від платонівського етичного ідеалу повністю, але мужність змінюється чеснотою вірності, а стриманість – чеснотою любові. Стан рівноваги довершеної душі, що у платонізмі характеризувався як справедливість, а у Григорія Ниського – як праведність або святість, у Максима виявляється станом "миру" [227, с. 165]. Цікаво, що Максим зберігає місце для мужності та стриманості в одному аспекті. Мудра душа, підтримуючи стан миру, любов'ю зберігає те, що властиве їй, а вірністю мужньо відсторонює усе, що є душі чужим [227, с. 164]. Нове осмислення нормативних чеснот є не пустим бажанням Максима замінити чотири платонівські чесноти (мудрість, мужність, стриманість, справедливість) на власні оригінальні чотири чесноти (мудрість, вірність, любов, мир).

Згідно із Максимом, досягнення ідеального стану довершеного розвитку сил душі є віднайденням стану спокою, самототожності, блаженного

постійного переживання присутності Бога у досвіді [227, с. 165]. Отже, якщо для Платона, і особливо для Григорія Ниського, чотири чесноти характеризують стан динамічного зростання у добрі, то для Максима благий стан душі є станом вже досягнутого спокою, якісно новим життям, яке при всій його динаміці все-таки є цілком певною стабільністю як для самої душі, так і для її відносин із Богом [227, с. 164 – 165]. Простір доброго стану душі для Григорія Ниського є часовим проміжком, у якому душа прагне до власної довершеності та до екстатичної трансценденції. У Максима благий стан душі є переживанням вічності, у якому душа вже досягла екстатичної тотожності собі та Богові. Адже залишаючись собою, особистість у стані миру має усе те, що має Бог і "переживає усе те саме, що переживає Бог" [227, с. 165].

Досягнення довершеного стану розуму, емоційності та чуттєвості Максим також бачить по-іншому, ніж Григорія Ниський. Важливим є не звершення добрих справ, не розгортання динаміки добрих вчинків аж до набуття постійної звички творити добро. Все це важливо, бо не один добрий вчинок, а саме чеснота, як звичка, робить душу доброчесною. Але для Максима перехід до стану довершеності пов'язаний власне не із досвідом творення добрих справ, а із добровільним прийняттям страждань.

Значення страждань для антропологічного переходу в стан доброчесності (мудрості, вірності, любові та миру) пов'язане із тим, що страждання є смертю для чуттєвої насолоди [232, с. 190], засобом упокорення чуттєвості. А при спокої чуттєвості упокороною є і емоційність [там само]. Адже емоційність функціонує, як реакція на чуттєвість, і без чуттєвості, яка прагне до насолод, емоційність знаходиться у стані рівноваги і спокою [там само].

Отже, етика Григорія Ниського є апологією активності та добрих справ, а етика Максима – апологією спокою та покірного переживання страждань. Можливо це пов'язано із особистим темпераментом, оскільки Григорій був оптимістом навіть у есхатології, а Максим – песимістом. А можливо, із тим, що Григорій жив у часи християнізації Римської імперії, коли можна було мати

надії на повний історичний успіх християнства, а Максим жив у часи кризи Візантійської імперії, коли вона втрачала території та свій вплив.

Але також важливо, що Григорій вчив про нескінченний прогрес душ в їхньому духовному розвитку навіть у раю, тоді як для Максима кожна душа буде на тій щаблі духовного розвитку, якої досягла на момент смерті. Звідси – Григорій бачить життя в раю, як динаміку, а Максим – як спокій. Григорій мислить перехід до добродісного стану, як поступовий розвиток, а Максим – як воскресіння душі після духовної смерті у переживанні страждань.

Окремого аналізу заслуговує середньовічна етика любові, яка мала своїм джерелом євангельське етичне вчення. Особливо яскраво ця етика любові проявилась знову ж у теології Максима Сповідника. Але євангельська етика була лише одним із джерел для етики патристичного періоду, що став формативним для всієї православної традиції етичної думки. Практична спрямованість, аскетизм, метафізичність, психологізм, перехід від моральної рефлексії до спекуляцій про теозис (обожнення) і екстаз в трансценденції до Бога – всі ці риси середньовічної православної етичної теорії відзначаються дослідниками.

Також потрібно відзначити підміну соціальної етики моралізаторством, що сталася у Візантії. Але на тлі цих процесів окремі особистості піднімалися до стану напруженої етичної рефлексії, пов'язуючи персоналізм в антропології та теології з докладним аналізом моральнозначимого акту волі. У цьому ряду слід назвати імена Іоанна Златоуста, Діадоха Фотікійського, Псевдо-Діонісія Ареопагіта, Іоанна Дамаскіна, Максима Сповідника.

Власній етиці любові Максим Сповідник присвятив окремий твір: "Послання кубікулярію Іоанну про кохання". Аналіз любові, здійснений в цьому невеликому трактаті, є цілісною метафізикою любові з постійним зверненням до етичного і релігійного значення любові. Максим Сповідник знову і знову приступає до опису того, чим є любов, використовуючи різні контексти, в яких любов розкривається все більше і все глибше і як феномен, і як сутність.

Перший контекст, в якому розкривається значення любові, – загальноантропологічний. Максим стверджує, що любов є головною рисою образу



Божого в людині [230, с. 146]. "Бог є любов" (1Іо.4 : 8) – це одне з двох прямих визначень Бога в Писанні (друге – Вих. 3:14 : "Я є Той, Хто Є"). Любов є самою сутністю Бога не менше, ніж "просто Буття". Відповідно, за Максимом, і людина є не тільки "існуванням у причасті", а й "любов'ю спрямованою до Любові".

Людина любляча найбільш уподібнюється Богу, і любов є силою містичного єднання людини з Богом в екстатичних станах [230, с. 146]. Таким чином, людина є "зображенням" Божественної любові не тільки за своєю душею – як вона створена, а й у своєму розвитку – моральному уподібненні Богу і містичному житті у повній причетності до Бога.

Любов стає регулятивною силою в духовному розвитку людини, оскільки вона "поєднує в собі всі блага, які слово правди числить в чеснотах" [229, с. 91 – 92]. Любов є найвищим ступенем Блага. У цьому відношенні Максим успадковує ту логіку, яка була розвинена Діонісієм Ареопагітом. Згідно з трактатом "Про Божественні імена", Бог є Благом, оскільки дарує створеному буття, життя, розум; Промислом, оскільки зберігає кожен вид створеного і дарує різні блага відповідно до того, хто що може прийняти.

Бог є Любов'ю, оскільки перевершує цю діяльність в особистому відношенні. "Божественна любов є екстатичною : вона спонукає люблячих належати не самим собі, а коханим" [101, с. 127]. Бог, як люблячий, піклується про творіння і виходить зі своєї сокровенності, здійснюючи трансценденцію вниз і по промислу влаштовуючи порятунок людини [там само]. Люблячі одна одну рівні за природою істоти показують любов безперервним зв'язком [там само]. Любляча Бога людина спрямована до Бога і живе "не своїм життям, а життям Коханого як вельми бажаним" [там само]. Ще Платон писав, що Благо тому і є для всього Благом, що воно є "Першим возлюбленим". Благо, в причетності до якого все існує або живе, або мислить [101, с. 103], до Якого все спрямовано, наскільки це можливо [там само] – це цілком платонівський концепт. І цей концепт Блага розвивається в розуміння Блага як Любові.

Можна сказати, що Любов – це Благо в його екстатичному прояві, в нескінченному прояві, який не знає жодних кордонів. Любов – це не тотожне

собі Благо, а ексцентричне Благо. Звісно, таким Благом може бути тільки Особистість, яка і є переважно відношенням, екстатичним виходженням за свої межі і захопленістю іншим [240]. Зближення понять "благо" і "добročесність" відбувається тому, що чесноти – це проявлене благо. Добročесність – категорія не тільки етична, а й онтологічна, і позначає у Максима будь-яке існування, яке здійснюється так, як воно має здійснюватися. У вузько етичному сенсі добročесність є певна звичка (навичка) душі діяти згідно з моральним зобов'язанням, згідно із заповідями природного або божественного закону.

Святе Письмо ("слово правди") свідчить, що любов є сумою чеснот, оскільки вона є виконанням усіх заповідей: "І один з них, законник, спокушаючи Його, запитав, кажучи: Учителю, котра заповідь найбільша в законі? Ісус сказав йому: Люби Господа Бога твого всім серцем твоїм і всією душею твоєю і всією думкою твоєю: це є перша і найбільша заповідь; друга ж подібна до неї: Люби ближнього твого, як самого себе; на цих двох заповідях затверджується весь закон і пророки" (Мт. 22:35 – 40).

Як виконання належного любов є "абсолютно віддаленою від усіх видів зла" [230, с. 146]. Максим так може стверджувати, оскільки його визначення зла полягає в наступному: "зло – ніщо інше, як відхилення розумної діяльності від належного, недолік спрямованості до Блага" [223, с. 22]. Таким чином, любов виявляється у нього максимумом добра (Блага), сумою чеснот, виконанням належного, протилежністю злу, спрямованістю до Блага. Вже тому любов знаходиться в центрі етичної системи Максима, наскільки ця етика є платонічною.

Однак, як ми бачили, Максиму вдається об'єднати моральні зобов'язання за Платоном із моральними зобов'язаннями за Євангелієм. Виконання належного має для Максима найважливіше значення, не саме по собі, а тому, що кожен вчинок є кроком на шляху формування досвіду (звички). Навички трансформують душу, свідомість, емоції, чуттєвість та створюють загальну спрямованість до Блага. Навички є чеснотами, і головна з них – любов, як загальне і всеохоплююче устремління до Блага.

Любов народжується в області чуттєвості, але здатна захоплювати в єдиний порив і розум, і емоції [230, с. 148]. Розум при цьому визначає напрям шляху до Єдиного Блага, чуттєвість – спрямовується до Блага, а емоції – відгороджують душу від усього іншого, окрім Блага [там само]. Безпосереднє причастя до Блага, дароване через любов, є для чуттєвості насолодою, для розуму – засвідченням віри і знання, для емоційного початку душі – захопленістю екстатичним дотиком, в якому виповнюється всяка духовна надія [230, с. 146 – 147]. Таким чином, любов є основою для самої себе і суть єдина самоосновна чеснота, початок і кінець для інших чеснот. А досвід відкриває можливість існування, розвитку та виконання віри і надії.

Цікаво, що думка Максима про єдність віри, надії і любові в даному контексті є не тільки породженням християнської культури, а й важливим моментом для неоплатонічної метафізики. Аналогічне вчення про віру, істину і любов, а також про пріоритет любові, можна знайти, наприклад, у Прокла. Любов не тільки є силою тяжіння до Блага, вона мотивує встановлення внутрішньої ієрархії в душі, коли чуттєвість і емоційність підкоряються розуму [1, с. 147]. Якщо підвести попередній підсумок роздумам Максима про любов, то можна сказати, що любов – саме людське життя і спрямованість цього життя до його повноти, екзистенція і трансценденція цієї екзистенції. Для Максима це означає, що любов закладена в самій суті людини, в її "природі" і є адекватною формою реалізації. Але самореалізація не означає замкнутості, а передбачає вихід до Блага, спрямованістю до якого і є любов.

Таким чином, Максим вчить про принципову відкритість людини, про те, що у духовного росту в любові є початок, але немає кінця: реалізація спрямованості до Блага – нескінченна, як і саме Благо. Життя в любові є блаженним не тільки в результативності того чи іншого причастя до Блага, а й у самому процесі свого розгортання, у кожній миті нового кроку на шляху духовного прогресу, яким би малим не був цей крок.

Протилежністю любові, за Максимом, є не ненависть, а самолюбство. Відразу зауважимо, що він розрізняє два типи самолюбства: власне

самолюбство (як егоїзм) і "прекрасне самолюбство" (як любов до своєї душі і бажання їй вічного життя в любові). Протилежністю любові, звичайно, є тільки перше самолюбство, грецькою – "філавія", тобто "дружба (тільки) з собою". Уже у самій назві Максим підкреслює, що самолюбство характеризується насамперед (1) закритістю від іншого, небажанням бути з ним у спілкуванні та у стосунках любові. Самолюбство також є (2) бажання насолод, (3) любов до власного тіла як джерела насолод, а також (4) бажання панувати над іншими заради збільшення можливостей для насолод і зменшення можливостей страждань, (5) небажання знати про вічне життя [230, с. 148].

Етичний ідеал Максим вбачає в героях віри – таких, як Авраам [230, с. 149] або в довершеному втіленні любові, явленому в образі Ісуса Христа [230]. Вони є моральним зразком, оскільки устремління їх особистої волі, емоційності, розумності збігається з належним устремлінням людської природи взагалі – устремлінням до Блага.

Устремління до Блага настільки ж реально, як і приватне устремління, яке має різну спрямованість. І якщо приватне устремління, що приймає ту чи іншу спрямованість до приватних благ, називається особистою волею чи бажанням, то загальна спрямованість Максимом називається природною волею. Цікаво, що загальна природа ("людяність") в окремої особистості присутня тільки конкретизовано, а природна воля – як загальна реальність, чиста від особистісної визначеності. Реальне існування загальної волі проявляється постійно в прагненні до самозбереження, в прагненні до Блага, в любові. Етично правильна поведінка полягає у збігу особистої волі із загальною волею, тобто із загальною спрямованістю до Блага – з любов'ю.

Метою етичної поведінки, згідно з Максимом, є не окремий добродієний вчинок, а чесноти як звички-навички і сформований ними добродієний стан душі [108, с. 44 – 56]. Відповідно і оцінюватися повинен не окремий вчинок, а те, яким є напрямок діяльності в цілому. Адже через окремі вчинки можна засудити будь-яку людину, крім безгрішного Христа і Богородиці. Досить

згадати про апостолів і їх вагання і сумніви. Тому про гріх, як моральну проблему, Максим говорить не в юридичних термінах, а в біологічних.

У такій парадигмі головними питаннями про моральний стан людини стають питання про загальну динаміку морального розвитку. Чи правильне в цілому життя людини? В якому напрямку – до Блага чи ні – відбувається особистий розвиток? Чи замість розвитку особистого життя має місце деградація? Образом біологічної теорії порятунку і моральності служить розуміння людства як дерева, а окремих людей – як гілок (зі своїми гілочками, листям, плодами). Гілка і унікальна, і пов'язана із загальним організмом дерева. І може бути живою – і це не тільки природний порядок, так і повинно бути. А може засохнути, перервавши загальний обіг життя в дереві.

При правильності загальної динаміки розвитку немає потреби в казуїстичній регламентації окремих вчинків. Навпаки, в рамках шляху любові, як спільної спрямованості до Блага, може бути велика різноманітність добродієчних способів життя. Більш того, в особистих чеснотах святої людини по-особливому виявляється загальна Любов Божа до людей. Особистість кожного прищеплюється до єдиного організму любові – церкви, до Христа і залишається унікальною, але живиться загальними соками. Більш того, згідно з Максимом, унікальність особистості кожного святого набагато більш виражена, ніж унікальність звичайної людини [223, с. 75, 90]. Святість і доброта уніфікують лише загальне прагнення, але не знеособлюють. Навпаки, знеособлює зло, і його різноманітність – ілюзорна.

Максим порівнює відмінності чуттєвих задоволень і пристрастей із строкатістю хустки, яка по суті залишається однією і тією ж при всіх переливах. Різноманітність же чеснот неповторна як унікальна особиста історія пошуків душею, як нареченою, Бога як Коханого. Кожна чеснота особистості – унікальна і неповторна, як унікальна і неповторна кожна новонароджена дитина [223, с. 91]. Остання метафора найбільш цікава. Максим порівнює з народженням людини не тільки загальне становлення особистості як добродієчної істоти, а й виникнення кожної окремої чесноти в душі у

особистості. Цей образ окремої чесноти, як дитини, більш виразний, ніж звичайний образ унікальних листочків на дереві життя душі. Неповторність останніх не так помітна, як неповторність дітей. Цим самим Максим намічає межі використання порівнянь добродісної душі зі здоровим організмом (деревом, тілом і так далі). Унікальність кожної чесноти кожного святого подібна окремій людині, і при всій можливій типовості ступінь фіксованої унікальності одна – це нескінченність.

Отже, любов є головною рисою людини як образу Бога, силою спрямованості людини до Блага, а тому – як вираженням самої суті існування людини, так і силою трансценденції над власне людяністю до ідеального життя. Визнання органічності і нормативності існування в любові пов'язано з відмовою розглядати етику за подобою юриспруденції. Етика любові виявляється етикою особистого розвитку, що охоплює всі основні чесноти.

Особливим різновидом православної етики доби Середньовіччя стала етика Йоанна Златоуста, патріарха Константинопольського. Як представник антиохійської школи теологічної думки, Златоуст в основу своєї теологічної етики покладав вчення Біблії. Наративний світ Старого і Нового Завітів був джерелом для всіх богословських суджень Златоуста. Як і всі прибічники антиохійської школи, він притримувався вчення про пріоритет буквального прочитання Біблії і відкидав алегорію. Але історичні розповіді про "героїв віри" оцінювалися як "типологічні прообрази" для поведінки вірних, поведінки церкви. Златоуст скептично ставився до філософських теорій платонізму про чесноти, вивищуючи християнство, основане на Біблії, як "істинну філософію".

Християнська філософія для Златоуста – це нормативна етична практика, що керується, як парадигмальними взірцями, наративами про Бога, Христа, Церкву, пророків, апостолів, царів, священників та інших героїв Біблії. Златоуст культивує християнство, як "духовні вправи", які мають закріплювати певні чесноти, сприяти спасінню, правильній світоглядній орієнтації в історичних реаліях та есхатологічній перспективі. Пропонована

Златоустом практика духовних вправ має, однак, витоки в історії філософії, особливо в античному стоїцизмі.

Іоанн Златоуст у своїх етичних розмірковуваннях під час біблійних тлумачень виходить із такого принципу : "благодать Духа для того зобразила в Писанні чесноти усіх праведників, щоб ми мали постійне повчання і, ревниво наслідуючи праведним, влаштовували власне життя" [147, с. 500].

Якщо Григорій Ниський і Максим Сповідник, як характерні приклади платоніка та неоплатоніка, намагалися наперед задані чесноти відчитати у тексті Біблії, то Златоуст досліджує текст, намагаючись виокремити чесноти із біблійних наративів. Через це число важливих чеснот у Златоуста є значно більшим, ніж платонівські чотири основні чесноти (мудрість, мужність, стриманість, справедливість) та три основні християнські чесноти (віра, надія, любов). Крім того, чесноти динамічно взаємодіють, вивищуються під час проповіді, і думка Златоуста визначається двома контекстами : біблійним наративом і обставинами, в яких живуть слухачі його проповідей. Ці дві причини можуть вести Златоуста до різних відповідей на одні й ті самі етичні питання. Наприклад, часто Златоуст говорить про багатство як зло, про необхідність "християнського соціалізму" в етичному ставленні до бідних, щоб спастися. Але в інших контекстах Златоуст говорить про багатство як благословення, яке, однак, накладає особливу відповідальність на багатих.

Саме завдяки багатим стаються більшість суспільних нещасть – війни, несправедливі вироки суду, злочини. Але саме завдяки багатим, їх відповідальній соціальній позиції, суспільство може змінитися на краще. Златоуст називає найбільшими пристрастями то гнів, то гордощі, то заздрість, то інші негативні психологічні ефекти. Так само найвищими чеснотами в залежності від контексту називаються то мудрість, то любов, то віра, то мужність, то смирення, то терпіння, то рішучість, то молитва.

Очевидно, що такого роду різні відповіді на одні й ті ж етичні питання є природним варіюванням одного етичного і соціального вчення, і відносини між різними підходами є взаємодоповнюваними. Отже, число чеснот Златоустом

розширюється, відносини між чеснотами інтерпретуються динамічно, а самі чесноти інтерпретуються різноманітно. Але головна відмінність Златоуста – у персоналістичному характері чеснот. Він намагається описати чесноти, як невідривні від образу певного біблійного героя, як такі, що проявлялися в його історії, можуть бути наслідувані слухачами.

Для підсилення ефекту Златоуст застосовує риторичний прийом похвали, який набув широкого поширення у візантійській культурі і навіть пізніше перетворився на джерело численних штампів та кліше, особливо якщо мова йшла про зображення ідеального правителя. У Златоуста образи етичних героїв віри змальовані вкрай яскраво, персональний характер героїв переданий через численні порівняння, звеличування. Історія одного праведника відіграє всіма можливими фарбами насиченого морального і релігійного життя, коли порівнюється з історіями Христа, праведників Старого і Нового завіту. Яскравим прикладом трактату про моральні чесноти, зображені на прикладі біблійного героя, є "Бесіди про ап. Павла".

Апостол Павло представлений Златоустом як той, що у максимальній мірі мав чесноти усіх святих, зображених у Біблії [148, с. 535 – 336]. Першою чеснотою його була самопожертва, в безмірності якої "він заکлав себе жертвою живою" і "весь світ жертвував Богові", нічого не залишаючи собі. Павло рятував усіх людей від духовної загибелі, як Ной свою родину від фізичної смерті. Він молився за ворогів, був готовий понести смерть за них і навіть вічну загибель – лише б вони спаслись, жертвуючи своєю душею більше, ніж Мойсей [148, с. 538 – 539]. Павлове терпіння перевершив Іова: "Усі люди дивуються Іову, і дуже справедливо: він був справді великий подвижник і може рівнятися з самим Павлом по терпінню, по чистоті життя, по сповідуванню Бога, по сильній боротьбі, по дивній перемозі, яка була після боротьби.

Але Павло не кілька місяців провів у такій аскезі, а багато років, не сидючи на гноїщі з ранами, а безперервно впадаючи в саму пащеку невидимого лева і борючись із безліччю спокус, був твердішим за усякий камінь. І не від трьох чи чотирьох друзів, а від невіруючих лжебратів терпів образи та лихослів'я" [148,



с. 538]. "Павло мав смирення і любов до Бога такі ж, як і Давид, і навіть у більшій мірі" [148, с. 540]. "Його стриманість була подібною до стриманості Іоанна Хрестителя, але поєднувалася з ревністю пророка Ілії" [148, с. 540 – 541]. Після наративного зображення світу чеснот ап. Павла, Златоуст переходить до теоретичного аналізу особливостей Павла як суб'єкта моральної дії.

На думку Златоуста, чесноти Павла показують, якою є справжня людина, якою є "благородство нашої природи і до яких чеснот здатна людина" [148, с. 541]. Павло зображений, як максимальне втілення того ідеалу істинного філософа-практика, який був поширений в елліністичній філософії. "Не те в ньому дивує, що від надлишку духовної ревності не відчував праці, яку здійснював для чесноти, а те, що і чеснотам був вірним не для нагороди.

Ми і в дійсних нагородах не витримуємо праці для чеснот; він же і без нагород здійснював і любив чесноту, і перепони для неї легко перемагав, не посиляючись ні на слабкість тіла, ні на нагальні справи, ні на владу природи" [148, с. 542]. "Павло показує, яким є природний порядок речей за задумом Божим – що чесноти легкі та природні, а пристрасті – протиприродні.

Павло шукав тільки того, як догодити Богові, з яким мав живі стосунки друга і учня. Одного лише боявся – "образити Бога", а тому за усі випробування дякував Богові, залишаючись із ним у житті та смерті " [148, с. 542 – 543]. "Маючи Бога в собі, Павло отримав усе, хоча і не бажав того, – щастя, радість, містичне знання всього, здатність чудотворіння" [148, с. 544 – 545]. Іоанн Златоуст намагається розкрити християнську специфіку чеснот Павла, показати його якісну моральну специфіку, відмінну від моралі стоїків та інших філософів. Ця специфіка – у християнській любові, як основній етичній позиції по відношенню до інших, тобто до Бога, до ближніх, до дальніх. Златоусту важливо відразу і прояснити суть цієї етичної позиції універсальної любові, і показати можливість такого етосу.

Павло був взірцем етичного ставлення до інших, бо всі були в його очах як власні діти, а він до них ставився, як мати до свого немовля : "дійсно, ніби сам народив весь світ, він турбувався, трудився, старався усіх ввести у царство

Боже" [148, с. 548]. Така етична позиція дозволяла йому не просто молитися за ворогів чи проповідувати їм, але дійсно їх любити, не маючи ніякого пристрасного ставлення до них, як би вони себе не поводити [148, с. 546 – 547]. "Як великий у головній із чеснот – любові, він був сильнішим за всякий вогонь. Як залізо, що кинуте у вогонь, усе робить вогнем, так і він, пломеніючи вогнем любові, увесь став любов'ю. І як загальний батько всього світу, він чинив з усіма, перевершуючи батьків турботами про тілесні та духовні потреби, не жаліючи для улюблених нічого : ні майна, ні слів, ні тіла, ні душі" [148, с. 549]. В такій любові – вища гідність людини. Досягнення морального ідеалу Златоуст змальовує, як єдність Божого покликання і рішучості самої людини жити духовно оновленою. Павло був сліпим, але прозрів.

Поведінка грішників – подібна до поведінки сліпих. Той хто прозрів, отримує духовну свободу для нового життя, і цей стан не може пояснити сліпим. Останнім поведінка того, хто прозрів, видається підозрілою, юродствуванням, але для самого духовного зрячого легітимність його нового стану – очевидна. Звісно, людина зберігає зазвичай свободу вибору і може відпасти від благодатного стану духовного осяяння. Біблія наводить чисельні приклади таких падінь, як і життя християн після хрещення не завжди є гідним. Але це не відмінняє різкої різниці між станом життя у пристрастях ("сліпота"), і станом життя у чеснотах ("прозріння"). До останнього стану людина приходить завдяки покликанню від Бога.

Златоуст звертає увагу на важливу роль інтенції особистості. Ап. Павло бачив чудеса, бачив мертвих, яких воскресили Христос та апостоли, бачив сяйво Боже на обличчі Стефана, однак залишався при своїх переконаннях доти, поки Бог не покликав його [148, с. 551]. Коли люди вимагають явних чудес від Бога, щоб вірувати Йому, забувають, що іудеї створили ідолів після явлених ним надзвичайних чудес [148, с. 552]. Златоуст наводить також приклади чудес, які сталися в Антіохії, в якій він виголошував свої "Бесіди про Павла" [148, с. 552 – 553]. Навернення Римської імперії теж є явним чудом, яке неможливо пояснити раціонально. І початок цьому чуду навернення поклав саме ап. Павло.

Златоуст виставляє ап. Павла прикладом для наслідування, підкреслюючи твердість його волі та можливість для всіх мати такі ж стосунки з Богом, які мав Павло: "Якщо Бог так звеличив наш рід, що одну людину удостоїв зробитися причиною такої множини славних справ, то почнемо і ми наслідувати йому і не будемо вважати цього неможливим. Я часто говорив і не перестану говорити, що і тіло у нього було таке ж, як у нас, і їжа така ж, і душа така ж; але воля у нього була велика і любов пломеніюча. Це і зробило його великим. Якщо ти підготуєш свою душу, то ніщо не буде на заваді, щоб і ти отримав таку ж благодать, тому що Бог ставиться однаково до всіх людей. І Павла він створив, і тебе Він звершив; як його прославив, так і тебе бажає нагородити" [148, с. 559 – 560]. Іоанн Златоуст також доводить, що ап. Павло фактично виконував усі приписи стоїчної філософії, що стосується поведінки справжнього мудреця, як у тому, за що його зазвичай хвалять, так і в тому, за що часом критикують. Також був взірцевим християнином, як місіонер, у своїй любові до Бога відразу прийнявши повноту відповідальності за власне покликання – вийшовши з хрещальної купелі, Павло не очікував собі вчителя, але відразу почав проповідувати Христа, вступивши у духовну війну, як мужній воїн [148, с. 575], як святий, що благодаттю "отримав інший зір, зір любові", і як мудрець, що мав уже "інший розум", щоб "доводити Писаннями, що Ісус є Христос" [148, с. 576]. При цьому Павло слухався усіх порад християнських учителів, які йому були дані, шукаючи скрізь можливості догоджати Богові словом і ділом.

Основна метафора, що зображує чесноти Павла, – його характер є "вогонь" [148, с. 578]. І справді, порівняння ап. Павла із вогнем постійно використовується Златоустом і передає як динамічний характер чеснот апостола, так і його вплив на оточуючих: як би вони спочатку до нього не ставилися, він їх таки "запалив" своєю любов'ю.

Таким чином, Златоуст на конкретному біблійному матеріалі власної персоналістичної втіленості морального ідеалу доводить те, що абстрактно і метафізично описував Максим Сповідник. Святість, як максимальний ступінь

розвитку чеснот особистості, не є уніфікацією, а поглибленням персоніфікації. Очевидно, що досягається певний синтез платонічного та євангельського моральних ідеалів. Цей синтез став можливим завдяки тлумаченню етичної поведінки як духовних вправ, покликаних закріпити етичні навички-чесноти, а повний "портрет" моральної особистості мав бути персональним проявом святості християн. Водночас впадає в око відсутність у Середньовіччі суспільного ідеалу "спільноти святих", так важливого для Євангелія і Нового Завіту взагалі. Ідея про народ Божий, який є "святим" і відрізняється особливими стосунками з Богом та особливою солідарністю всередині самого народу – центральна ідея біблійного наративу взагалі.

Але при всіх вимогах середньовічних православних мислителів щодо етичного ставлення до іншого, не пропонується побудова суспільства солідарності та любові знизу, з громад із християнським етосом. Суспільним ідеалом стає мінімальне забезпечення загального блага, і відповідальність за виконання такого завдання покладається на державну владу. Причин для такої особливості середньовічної православних міркувань було, на нашу думку, кілька.

Сама державна влада нав'язувала певний ідеал монарха, який має взірцеві чесноти та піклується про суспільство, як батько про родину, і найбільш яскраво ця модель змальована у законодавстві Юстиніана. Але суспільне визнання такої моделі – насадження морального і правового порядку від імператора – обґрунтовувалося через песимістичну оцінку можливостей самого суспільства. Найбільш яскравим теоретичним обґрунтуванням легітимності візантійської моделі абсолютизму з боку теологів став невеликий трактат Максима Сповідники, відомий, як його "Десятий лист" [229, с. 122 – 124]. Влада над світом природно належить Богові, але він владу над землею передав людям в особі Адама. "Людина, створена Божою любов'ю, отримала у власність панування над усім видимим світом" [229, с. 122]. Таким чином, суверенітет належить вже людству, а Бог лише задає загальні умови існування людини, не визначаючи конкретних законів чи моделей влади.

У людини є свобода і навіть покликання вільно проводити життя у чеснотах, досягати довершеності, реалізовувати добро на рівнях особистому, родинному, суспільному. Але людина в особі Адама та Єви добровільно вибрала життя у пристрастях. І тепер усі люди мають схильність до пристрастей не меншу, ніж тяга до чеснот.

Відповідно, самі по собі люди часто не можуть добровільно дотримуватися чеснот і справедливості, впадаючи у "безумство гріха" [229, с. 123]. Стримувати деструкцію можуть лише кілька факторів, серед яких є внутрішньо моральні – такі, як страх смерті, відчуття марноти і суєтності гріховного життя. Але ці фактори внутрішнього стримування часто не спрацьовують, оскільки егоїстична жага насолоди перемагає страх та позитивні моральні мотиви. За таких умов за Божим промислом з'являється державна влада, як фактор зовнішнього стримування від гріхів, пристрастей, злочинів [229, с. 123]. Якби не з'явилася державна влада, то люди знищували б один одного, "як риби у морі" [там само]. Державне управління має морально-етичне значення, і, в зв'язку із релігійно-моральним характером влади, суверенітет держави над громадянами проявляється в двох аспектах. По-перше, держава встановлює загальний порядок, використовуючи правовий примус і страх перед покаранням за злочини.

Цей аспект стосунків влади з суспільством є вираженням такої чесноти правлячого імператора та еліти, як справедливість. По-друге, держава регулює життя законослухняних громадян, щоб воно відповідало природному закону, і при цьому влада повинна проявляти мудрість, якою досягається розуміння того, що є природним для людини та спільноти [там само]. Завдяки такого роду подвійному регулюванню досягається уніфікація, і суспільство відповідає вимогам людської природи, тому внутрішньому "смислу" ("логосу") людяності, який є у кожному особисто та у всіх взагалі. Інакше кажучи, завдання держави – підтримувати людське в людині в тих аспектах людської поведінки, які стосуються суспільства.

Цікаво, що в інших своїх творах Максим називав інституцією, яка творить уніфікацію суспільства, Церкву. Церква, як спільнота і місце дії благодаті, єднає всіх у відношеннях солідарності, любові, вірності. Суспільство саме ж по собі не здатне бути джерелом громадянської солідарності, а тому відповідну функцію єднання суспільства має на себе брати і влада. Цю точку зору Максима цікаво порівняти із думкою класика латинської патристики Августина. Останній теж був песимістом щодо можливостей суспільства породжувати солідарність, спільно діяти заради загального добра, із чого Августин робив висновок, що влада має турбуватися лише про правовий порядок і безпеку. Максим все-таки має надії на ймовірність виконання владою функції забезпечення солідарності та єдності.

Також і сама візантійська влада активно розвивала соціально-етичні ідеї щодо подвійного завдання імператора стосовно суспільства. Джерелом суверенітету вважався народ, а імператор визначався як той, що отримав від народу владу управляти [50, с. 135]. Як вибраний народом, військом і сенатом, імператор отримував повноваження законодавця, головнокомандувача і судді. В цих умовах рішення імператора є законами, а він сам ототожнюється з "живим законом" [50, с. 139]. Відповідно він мав право відмінити або порушувати усі попередні закони [50, с. 131 – 132, 134]. Але такого роду абсолютизм обмежувався звичайним правом, згідно з яким на політику імператора потрібна була фактична згода сенату, військової верхівки, популярність у народу, у традиційних партіях Константинополя, які виникли з груп прибічників різних команд на іподромі. Також і сам імператор розпоряджався, щоб судді виносили рішення, користуючись загальними законами, а не окремими прикладами правових рішень імператора [50, с. 138]. Адже завдання суддів – підтримка справедливості, тоді як імператор шукає баланс між справедливістю та милосердям.

Крім підтримки правового порядку, імператор має виконувати важливу соціальну функцію – турбуватися, щоб люди "жили гідно" [50, с. 137]. Ця друга

функція найтіснішим чином пов'язана із покликанням бути милосердним, яке у імператорів не менш важливе, ніж покликання бути справедливими [50, с. 138]. Таким чином, не громадяни мають проявляти солідарність між собою, а сам імператор проявляє милосердя, турботу, солідарність з огляду на потреби громадян. У цьому він подібний до Бога : як Бог промишляє щодо усього світу, так імператор – щодо суспільства, спрямовуючи від того, як є – до того, як має бути згідно з природним законом [50, с. 136 – 138]. Щоб виконувати функцію забезпечення справедливості та милосердя в суспільстві, сам імператор мав бути носієм чеснот, цілісною особистістю, в якій були б укорінені основні загальнолюдські та християнські чесноти [382]. У Візантії з часів Юстиніана набувають великої популярності твори, які утворювали цілий жанр "царського дзеркала". Звеличення реальних та уявних чеснот імператорів у панегіриках, моральні повчання імператора своїм дітям, поради вчителя-філософа імператору чи його ймовірним наступникам, усе це у Візантії було приводом для нагадування про множину чеснот, якими має володіти імператор.

Ідеологічний зміст такого роду моральної риторики свого часу вичерпно проаналізовано зарубіжними та вітчизняними дослідниками, а етичний сенс такої літератури полягає в тому, щоб слугувати допоміжним матеріалом для положень про моральне значення влади, наведених чи то в песимістичному (Максим), чи то в оптимістичному (Юстиніан) ключі. Зауважимо, що у своєму песимізмі Максим близький до Августина, а Юстиніан – до Фоми Аквінського.

Вірність етиці Максима Сповідника як вершинному досягненню етичної думки Візантії прослідковується аж до падіння Константинополя. Видатні містики візантійського ісихазму Симеон Новий Богослов, Григорій Синаїт, Григорій Палама, Миколай Кавасила дотримуються усіх положень етики Максима. Особливий наголос робиться на природному прагненні душі до Бога, наявності емоційної та чуттєвої любові до Бога ще у раю, тобто навіть до пробудження в душі емоційності та чуттєвості, пов'язаної із тілесністю [86,

с. 34 – 35]. Створюються детальні таблиці основних і другорядних пристрастей та протилежних їм чеснот, що складають єдність «ікони» внутрішньої людини. Відповідно, санкціонується можлива святість тіла як безпристрасного інструменту душі, і містичним божественним світлом може бути пронизане не лише душа, але і тіло.

Наголошується, що заповіді Божі виконуються перш за все у тілесних подвигах [87, с. 162 – 163], і фаворське світло божественної слави особистість бачить перш за все очима тілесними і серцем, які єдині з очима душі, очима розуму. Бачить не власною силою, однак силою самого Божественного світла [86, с. 94; 87, с. 60]. В містичному єднанні з Богом – єдина можлива етична мета для життя справжнього християнина, і будь-яка світська діяльність стає для візантійської етики ризикованою поступкою секулярному світу, оскільки заважає внутрішньому спокою [87, с. 77]. І якщо сам Максим шукав соціальних експлікацій для власної етики, то його наступники замикали особистість у містичному відриві від світу, і саме виконання євангельських заповідей та набуття особистістю чеснот отримувало виключно інструментальне значення пропедевтики до стану обоження.

### Висновки до розділу 3

Здійснений аналіз філософських джерел православної середньовічної етики чеснот, її основних особливостей, апорій та досягнень у обґрунтуванні християнського етосу як специфічного способу особистого і суспільного життя дозволяє зробити такі висновки:

1. Православна середньовічна етика цілком і повністю належала до етики чеснот, як її розуміє сучасна наука. Православна етика чеснот у добу Середньовіччя ґрунтується на платонівській теорії чеснот душі. Рецепція



платонівського вчення відбувається як через посередництво Філона, так і через безпосереднє ознайомлення із текстами Платона. Християнізація етики Платона відбувається або через створення теорії етичної динаміки, або через християнське витлумачення платонівських чеснот.

2. Василій Кесарійський бачить людину як образ Божий, що має стати подобою Божою завдяки тому, що сили душі набувають відповідних чеснот. Григорій Ниський духовний розвиток витлумачує не лише як персональну динаміку морального прогресу, але і як екстатичну трансценденцію.

3. Максим Сповідник створює оригінальну концепцію, замінюючи платонівські чесноти (мудрість, мужність, стриманість, справедливість) на аналогічні питомо християнські чесноти (мудрість, вірність, любов, мир). Але при всіх модифікаціях православної середньовічної етики чеснот залишається незмінною її антропологічна основа – вчення про три сили душі.

Мудрість розуміється як довершений стан розуму, мужність та вірність – як правильний стан емоційності, стриманість та любов – як нормативний стан чуттєвості, а справедливість (праведність, святість) та мир розглядаються, як чеснота всієї душі як цілого.

4. Особливого значення середньовічна православна етика надає любові як інтегративній чесноті, яка зумовлює етичну поведінку духовно розвинутої особистості. Перебування у любові є засобом досягнення святості, при якій людина стає довершеним інструментом для Божої благодаті, уподібнюється Христу, апостолам і першим християнам взагалі.

5. Вплив євангельської етики як екземпляризму на етику чеснот породжує особливу практику "духовних вправ", спрямованих на наслідування Христа та апостолів. Найбільш системно таку практику обґрунтував і розвинув Іоанн Златоуст.

6. Якщо тексти мислителів грецької патристики і візантійських авторів містять згадування про природний закон, то його зміст розкривається у тому,

що людина повинна мати певні моральні чесноти. Імперативності самого закону чи заповідей, які б з нього випливали, не згадуються. Навпаки, життя за євангельськими заповідями розуміється як моральний досвід, метою якого є надбання душею людини певних чеснот.

7. Окрім святих, носієм чеснот повинен бути імператор як "живий закон", гарант збереження морально-правового устрою "християнської держави", спрямованої на досягнення справедливості як "правильності" суспільного життя, милосердя та солідарності з тими, хто їх потребують.

## **РОЗДІЛ 4. ПРАВОСЛАВНА МОРАЛЬНА ТЕОЛОГІЯ ЧАСІВ МОДЕРНУ ЯК РІЗНОВИД ДЕОНТОЛОГІЧНОЇ РЕЛІГІЙНОЇ ЕТИКИ**

У добу раннього модерну православ'я розвивало власну етику в основному у зв'язку із потребами полеміки. Специфіку власної етики православні автори підкреслювали на протиставленні із західними християнськими моральними вченнями. В добу пізнього модерну православна етика теж була полемічно спрямована, але новим предметом полеміки став секулярний світогляд. Також і характер дискурсу змінювався, оскільки у полеміці почало переважати прагнення переконати, а не перемогти. В останні десятиліття у середовищі православних теологів стало звичним критикувати православну етичну думку часів модерну, як схоластичну.

Релігієзнавчий підхід не повинен мати таких нігілістичних інтенцій, і нашою метою є об'єктивний аналіз характеру та досягнень православної етики доби модерну. Разом із тим зауважимо, що сучасні теологи, починаючи з о. Г.Флоровського помітили характерний для доби модерну розкол між теоретичною етикою, яка вирішує власні проблеми полемічного і апологетичного характеру, і моральною практикою, яка намагається вирішити проблему забезпечення безпосередніх зв'язків з Богом [355, с. 1 – 2, 122 – 127]. Весь період модерну на периферії православного життя процвітали народжені у часи пізнього середньовіччя рухи духовного ісіхазму.

Метою цих рухів у Греції та в інших православних країнах було забезпечення певної "духовної технології", яка б гарантувала духовне відродження особистості, її спасіння, отримання духовного досвіду взагалі та досвіду Богоспівкування зокрема. Вплив на етичну думку цих течій відбувався через розвиток аскетичної і особливо став помітним у другій половині XIX і на

початку XX століття. Також не зникли традиції візантійського патерналізму, і на державні "православні" утворення покладалися великі надії як на моральних акторів, які б сприяли вихованню православних народів у дусі їхньої віри. Усі проекти модернізації православної етики були пов'язані з великими надіями на державу і спільноту, і меншими надіями – на духовну силу самої церкви.

Найважливіше значення для розуміння православної етики доби модерну має офіційне вчення церкви, яке знайшло своє вираження у постановах православних соборів – Яського 1643 року, Єрусалимського 1672 року, Константинопольського 1723 року [283]. Ці собори не були вселенськими, однак виражали загальноприйняте вчення, у тому числі – із питань етичних, таких як : свобода волі, значення добрих справ для спасіння, етично-релігійне значення віри для людини. Ці питання були підняті в контексті полеміки і переписки східних православних патріархів із християнами Заходу – католиками, англіканами, кальвіністами.

Релігійно-етичне вчення послань полемічно загострене і концентрується навколо проблем свободи і напередвизначення; природного і благодатного прагнення до добра; протиприродної, але укоріненої в душі людини схильності до зла; єдності віри та діяльної любові, яка проявляється у добрих справах; недостатності загальної віри для спасіння, але потреби ще у "добродіянні"; спасінні як дару, але якого потрібно бути достойними.

Сама проблематика, зумовлена контекстом викликів, які інспіровані на Заході, була предметом полеміки з католиками і протестантами, але задавала систему координат, в яких мислили і православні доби раннього модерну. Разом із тим, православна етика доби, будучи полемічно спрямованою проти протестантських теорій, не була католицькою (як і при полеміці проти католиків православні не ставали на протестанські позиції). Автори соборних послань намагалися у новому світоглядному і концептуальному контексті виразити традиційну православну етику чеснот.

Разом із тим, сам загальний контекст підштовхував до ширшої перспективи, і замість етики чеснот спочатку виникали рефлексії щодо онтологічних питань

відносин Бога і людини, промислу і свободи, благодаті та моральної дії. І ця онтологія своїм висновком вже не мала етики чеснот, але надавала загальний нарис етики Божественного закону, тобто етики обов'язків. Чесноти переставали бути характеристиками довершеної людини і християнина, а ставали засобами виконання морального обов'язку людини перед Богом.

Першою піднімається важлива для західного богослов'я проблема співвідношення Божого напередвизначення і свободи людини. Пояснюючи традиційну віру православної церкви, яку треба приймати "у простоті" і "без будь-якого дослідження" [283, с. 23 – 24], отці собору пишуть: "Віруємо, що Вседобрий Бог визначив наперед для Слави тих, яких вибрав від вічності, а яких відкинув, тих піддав осуду, але не тому, що Він хотів таким чином без причини одних виправдати, а інших залишити й засудити, а через те, що Бог передбачив, що одні будуть добре користуватися своєю власною волею, а інші недобре, то одних визначив наперед для Слави, а інших засудив" [283, с. 27 – 28]. Видно, що в даному випадку заперчується вчення Кальвіна і пропонується православна перспектива, згідно з якою спасіння залежить від свободи людини, від її вибору шляху добра і життя.

Але пропонована в посланні 1723 року концепція є певним спрощенням, якщо порівняти її із доктриною святих отців щодо цієї проблеми. Максим Сповідник та Іоанн Дамаскін ясно розрізняють Божі визначення майбутнього і передбачення майбутнього. Наприклад, Дамаскін зазначає наступне: "Бог, передбачаючи те, що ми вільно зробимо... наперед визначає те, що від нас не залежить. Передбачуюча сила Бога не в нас має причину, але передбачення того, що ми зробимо – в нас: адже, якби ми не зробили б у майбутньому, то і Він би не передбачав би того, чого не буде.

І передбачення Боже є істинним і незмінним, але воно саме не є причиною того, що в майбутньому обов'язково відбудеться. Він передбачає те, що ми зробимо це чи інше. Передбачає Він багато такого, що Йому не до вподоби, і для чого Він не є причиною... Те, що ми зробимо, має причину не в Богові, але в нашій вільній волі" [146, с. 70]. Максим Сповідник підкреслює, що

усі події природного і життєвого порядку Бог наперед визначає, і ці події мають сенс загального випробування для людини. На ці події людина ніяк вплинути не може, і вони з нею стануться, бажає людина того чи ні. Водночас, людина має повну моральну автономію : свобода людських виборів є абсолютною, і навіть Бог не може її визначати, але за неї відповідає лише сама особистість.

Разом із тим, Бог наперед передбачає людський вибір, оскільки для Бога майбутнє так само є теперішнім, як і наш теперішній час. Таким чином, надчасовість Бога зумовлює всечасовість знання Бога стосовно моральних вчинків людей. Бог любить цілісну людську особистість, яку бачить у всій множині її вчинків, бажає їй спасіння, і лише від людини залежить, чи надасть вона Богові причини чи приводи проявити власне милосердя і дарувати благодать спасіння згідно з його бажанням врятувати усіх. Вічні страждання є результатом лише вільної прихильності людини до зла, свідомого вибору протиприродного для людини способу існування у пристрастях і гріхах.

Як бачимо, автори послання 1723 року спрощують вчення грецької патристики щодо співвідношення Божого впливу і свободи людини. Крім того, аргументом на користь православного вчення про те, що Бог любить усіх та не може визначити, як грішника, своїм простим наперед визначенням, є просто цитати з Писання, а не метафізичні та догматичні положення православної думки. Напередзасудження, як фаталістична приреченість до загибелі душі, "не властиве Богові, Який для всіх однаковий Отець, і Який "хоче, щоб усі люди спаслися й прийшли до пізнання Правди" (1Тим. 2:4)" [283, с. 27]. Але вже позитивний розвиток вчення про свободу людини та допомогу благодаті цій свободі розвивається авторами послання за рахунок теологічних концепцій, запозичених із католицизму. "Щодо користування своєю свободою, ми мислимо так : добрість Божа дарувала Божественну і просвітню благодать, яку ми звемо також попереджаючою і яка веде всіх, подібно світлу, що світить тим, які ходять у темряві. Ті, хто бажає вільно коритися Благодаті (вона допомагає тим, хто шукає її, а не тим, хто противиться їй) і виконувати її накази, безперечно потрібні, щоб спастися, — ті отримують ще й особливу благодать,

яка сприяє, укріплює й завжди удосконалює їх в любові Божій, цебто в тих добрих ділах, яких вимагає від нас Бог (і яких вимагала також попереджуюча Благодать), — виправдовує їх і визначає наперед для Слави" [283, с. 28]. Згідно із вченням грецької патристики, благодать – єдина і неподільна, але може діяти по-різному. Різновидів благодаті – загальна і особлива, попереджаюча і спасительна – грецька патристика не знала.

Виділення такого роду підвидів благодаті – справа латинської схоластики, зараженої духом юридізму. Спасительна благодать не є даром від Бога, який діє незалежно від моральної поведінки християнина у відповідь лише на віру людини. Важливою є моральна поведінка згідно з любов'ю до Бога і ближніх, причому ця любов реально є добрими ділами, що їх вимагає Бог у своїх заповідях як певних імперативах. Також і "попереджаюча благодать" підсилює розум і дає можливість людині мати знання природного закону і жити згідно з імперативами, які впливають із нього.

Спасительна благодать за умови виконання моральних імперативів "виправдовує" християн і визначає їх до існування в царстві Божому, у славі Господа [там само]. Концепція "виправдання" є характерною рисою католицької і протестантської теологій. Західні християни доби раннього модерну сконцентровували увагу на питанні : як можливе виправдання, тобто спасіння людини від Божого гніву? Останній нібито спричинявся як загальним гріховним станом людства, так і особистими гріхами кожного.

В православній перспективі спасіння розумілося, як зцілення заради подальшого духовного розвитку особистості та спільноти, а також – благодатна допомога на шляху удосконалення аж до становлення людини Божим Сином за благодаттю. В кінцевому, довершеному стані обоження, людина, залишаючись собою як особистість і сутність, стає богом за своїми енергіями, способом існування, блаженством. Надприродний стан царства Божого є вищим за стан виправданості, як би не тлумачити останній.

Таким чином, маємо звуження морального і антропологічного ідеалу. При цьому використання західних категорій не робить етичне вчення ані

католицьким, ані, тим більше, протестантським. Отці собору 1723 року викладають саме православне вчення, хоча використання західних богословських категорій, як і мислення в координатах західного дискурсу з його проблематикою, призводить до звуженого розуміння етики. Метою етичної поведінки стає не довершеність особистості у чеснотах (загальнолюдських природних і специфічно християнських), а спасіння особистості від суду Божого.

Звісно, радикально засуджено кальвіністську концепцію: "Коли богохульні єретики говорять, буцімто Бог наперед визначає для Слави або засуджує, ніяк не зважаючи на діла і тих, що визначені наперед для Слави, і тих, що засуджені, — то ми це вважаємо за божевілля й нечестивість, бо в такому випадкові Писання суперечило б самому собі" [283, с. 28 – 29]. Православна альтернатива, яка пропонується у посланні собору 1723 року, схожа на католицьку концепцію: "Кожен віруючий спасається вірою і ділами своїми" [283, с. 29]. Ґрунтовним є пояснення цієї концепції, в якій віра розуміється як теоретичне визнання певних догматів, а діла прирівнюються до любові.

"Ніхто не може спастися без віри. Вірою ж ми називаємо правильне поняття наше про Бога й божественні предмети. Через те, що вона йде вкупі з любов'ю, або, що однаково, з виконанням божественних заповідей, вона оправдує нас через Христа, і без неї неможливо догодити Богові" [283, с. 34]. Твердження ж Писання про спасіння лише вірою і лише благодаттю пов'язані з тим, що благодать (попередня, спасаюча, освячуюча) робить можливим кожен етап спасіння [там само]. Людина має схильність до гріха та підпала тлінню і смертності після падіння Адама [283, с. 32]. Але при наявності віри, після зцілюючої дії хрещення, за допомогою благодаті, може мати любов і творити добрі справи [283, с. 42 – 44]. Очевидно, що при розуміння віри як теоретичного визнання Бога і всього, що має стосунок до Бога згідно із догматами віри, не можна ніяк говорити про спасіння "лише вірою".



"Віруємо, що людина оправдується не тільки самою Вірою, але Вірою, поєднаною з любов'ю, цебто через Віру й діла. Визнаємо за зовсім нечестиву думку, немовби Віра заступає діла, і лише сама дає виправдання у Христі. У такому разі Віра могла б бути у кожного, і не було б ні одного, хто не спасся б, що, очевидно, є неправдиве" [283, с. 42]. Спасіння ж можливе через віру, поєднану із любов'ю, через віру, яка реалізується через любов, тобто через добрі справи. Така реалізована віра і називається у посланні "справжньою вірою". А саме у посланні 1723 року йдеться: "не видимість тільки віри, а дійсна в нас віра через діла оправдує нас у Христі. Діла ж ми вважаємо не лише свідоцтвом, що підтверджує наше призначення, але й плодами, які роблять нашу віру діяльною і можуть, за Божественною обітницею, дати кожному заслужену нагороду, добру чи недобру" [там само]. Сама можливість нагороди за добрі вчинки та покарання за злі викликана тим, що людина має свободу і відповідальна за свої вчинки.

Загальна свобода – чинити добро чи зло, існує навіть у найбільших грішників, які не мають релігійних понять. Хоча вони за своїми пристрастями уподібнилися звірям, але як особистості та сутності є людьми, належать до людського роду, якому природно властива розумність, а розумності властиві свобода і відповідальність. У посланні 1723 року про це наголошується наступним чином: "Людина, яка впала через переступ, уподібнилась безсловесним тваринам, цебто потьмарила й позбавилася досконалості та безстрастя, але не позбавилася тієї природи й сили, яку отримала від Вседоброго Бога. Інакше вона зробилась би нерозумною, і значить не людиною.

Але вона має ту природу, з якою створена, і природну силу вільну, живу, діяльну, так що вона може, з природи, вибирати й робити добро, утікати й відвертатися від зла. А що людина може з природи робити добро, на це вказує й Господь, коли говорить, що погані люблять люблячих їх, і дуже ясно навчає Апостол Павло (Рим. 1:19) і в інших місцях, де говорить, що "погані, що не мають Закону, з природи чинять законне" (Рим. 2:14) [283, с. 42 – 43]. Зазначимо, що посилення, на ці постулати ще Старого завіту свідчать про

наявність у людини повноти особистої свободи та відповідальності. А саме, надання Закону супроводжується наступною загальною установкою від імені Бога: "Ось шлях життя (виконання закону), ось шлях смерті (гріха). Вибери шлях життя". Бог заключає завіт з Ізраїлем, а потім із церквою саме тому, що обидві сторони є розумними, вільними. Вибираються відносини договору, вірності, любові.

Згідно із вченням М. Лютера і Ж. Кальвіна, людина не здатна творити добро, оскільки після гріхопадіння до кожного доброго вчинку примішується доля злих намірів, пристрастей, гордині. Послання 1723 року стверджує, що Лютер і Кальвін праві, коли вважають вчинене природною людиною добро недостатнім для спасіння, але неправі, коли таке добро вважають не добром. Тому що зроблене людиною добро не може бути гріхом, бо добро не може бути злом. Будучи природним, воно робить людину тільки душевною, а не духовною, і саме без Віри не діє на спасіння, але не веде й до засудження, бо добро, як добро, не може бути причиною зла. У відроджених же благодатно воно, посилюване Благодаттю робиться досконалим і робить людину достойною спасіння.

Важливо, що суб'єктом добрих вчинків після відродження, яке надається у хрещенні, є та сама людина – як особистість людської природи. У протестантських теологічних системах суб'єктом часто мислилась не сама людина, а благодать Божа, а отже, – сам Бог. Якщо у Спінози внаслідок абсолютного раціоналізму і натуралізму любов людини до Бога ставала інтелектуальною любов'ю Бога до самого себе, то у даному випадку, з точки зору отців собору 1723 року, в кальвінізмі сам Бог вірує самому собі через праведника.

Отже, применшення ролі свободи просто руйнує християнське вчення про відповідальність людини за свої вчинки, обезсмищує християнське вчення про спасіння, роблячи із людини автомата, який пасивно сприймає усе добре від Бога, будучи автоматичним провідником Божої діяльності, яку Бог з своєї милості вважає властивою цій людині, але в дійсності вона не є такою.

Вся ця заплутана система протестантського вчення, в якому добро, здійснене людиною, насправді здійснене Богом, але Бог вважає це добро за те, що нібито здійснене людиною, видається отцям собору 1723 року абсурдним. Благодать не замінює суб'єкта діяльності в актах добра, і тому добрі вчинки робить саме людина. А благодать лише підсилює силу людського суб'єкта, дозволяє досягати не лише природних для людини чеснот, але і надприродних християнських чеснот. Але в тексті послання 1723 року відмінності між природними і надприродними чеснотами в термінології західної теології дані, як відмінності між природним і надприродним добром.

Використання такої термінології є легітимним для собору 1723 року, оскільки відповідні категорії були використані ап. Павлом, хоча у нього вони не мали чіткого визначення. "Хоч людина до відродження може з природи бути схильною до добра, вибирати й робити моральне добро, але щоб, відродившись, вона могла робити добро духовне (бо діла віри, що стали причиною спасіння й які виконуються понадприродною благодаттю, зазвичай звуться духовними), — для цього треба, щоб Благодать попереджувала й керувала, як сказано про визначених наперед.

Таким чином, людина не може сама по собі творити справ, достойних життя у Христі, а тільки може бажати діяти згідно з благодаттю" [283, с. 43 – 44]. Отже, якщо у ап. Павла головним є перехід від "душевної" людини до "духовної" через надбання чеснот, а ці чесноти, як навички особистості, виникають через практику, в якій добрі діла творяться людиною за допомогою благодаті, то в посланні 1723 року залишається лише цінність самих добрих вчинків, перехід від одного їх виду до іншого.

Вчинки необхідні не стільки для духовної довершеності людини, скільки заради загального процесу виправдання людини Богом. Загальний контекст, коли моральні вчинки розглядаються теологами – це вже не процес вдосконалення людини, а процес суду Бога над людиною. Звісно головним стає відповідність вчинків законам – природному і надприродному.

Виконання заповідей Божих як моральних імперативів, стає самоцінністю, оскільки веде до виправдання людини та її спасіння. Відповідно православна етика трансформується, і головною у ній стає етика обов'язків, а не етика чеснот. Такого роду трансформація проявляється не лише в офіційному вченні Православної церкви, а й у теологічній літературі доби модерну. Зсув парадигми в теології від етики чеснот до етики закону був поступовим, і його можна прослідкувати на таких творах раннього модерну як "Православне сповідання віри" Петра Могили [276] і "Камінь віри" Стефана Яворського [324]. Твір П. Могили, як такий, що отримав благословення патріарха Константинопольського та всього загалу керівництва православних церков, може вважатися вираженням загальних поглядів православних теологів при їх зіткненні з католицьким богослов'ям та етикою. Книга С. Яворського представляє православну етику з дещо іншої перспективи, оскільки написана у полеміці з протестантизмом.

Петро Могила намагається дотримуватися традиційної православної етики чеснот, і етика обов'язку у нього лише зароджується. Так, добро Могила визначає як "чесноту", а зло визначає як "гріх" [276, с. 123]. Найважливішими і найпершими християнськими чеснотами Могила вважає віру, надію та любов, які розуміє згідно із ап. Павлом. Із цих чеснот в християнській практиці народжуються три наступні чесноти: молитва, піст, милостиня [276, с. 125]. І вже християнське життя згідно із всіма цими чеснотами породжує християнські мудрість, справедливість, стриманість і мужність. Розуміння мудрості вже повністю далеке від платонізму, в якому вона була знанням ідей та Бога. "Мудрість християнська – це деяка турбота і прозорливість, щоб ніяк не образити Бога і ближнього ніяким вчинком чи думкою. [...]. Така мудрість християнська своєю основою має непорочність і простоту серця" [276, с. 127]. Також і розуміння справедливості далеке від звичного секулярного ідеалу справедливості, що і підкреслює сам П. Могила: "Справедливість – це чеснота, що віддає кожному належне і дотримується обов'язку. [...] Справедливість християнська не тільки віддячує добром за зло, але навіть і не дозволяє бажати

зла тому, хто вчинив по відношенню до нас зле" [276, с. 127 – 128]. Таке парадоксальне розуміння справедливості Могила виводить із властивостей християнської любові, як вони описані у ап. Павла. Стриманість та мужність П. Могила також тлумачить широко й аскетично, відриваючи ці чесноти від суспільного контексту, роблячи їх властивостями християнина, як смиренного і терплячого подвижника.

Основні чесноти доповнюються особливими етично-аскетичними харизмами від Бога, які П. Могила ділить на "сім дарів Святого Духа" і "дев'ять плодів Святого Духа" [276, с. 61 – 64]. Якщо перші – це таланти, які даються кожній особистості християнина, то другі – це специфічно християнські чесноти, які можливі завдяки тому, що Дух Святий підтримує християнина на шляху добра.

При тлумаченні євангельських блаженств Могила у деталях описує, якою має бути поведінка християнина і його спосіб життя, часто творячи свого роду православну казуїстику [276]. Але найбільш перехід до етики закону намічається тоді, коли Могила визначає, що таке гріх. Це особливо важливо, якщо згадати, що із поняттям гріха для П. Могили тотожне поняття етичного і онтологічного зла. Визначення поняття гріха дещо парадоксальне на початку, при підкресленні апофатичності гріха і зла. Але позитивне визначення гріха, до якого таки приходить Могила, є синтезом етики чеснот (перша частина визначення – гріх як властивість волі) і етики закону (друга частина дефініції – гріх як порушення закону).

Петро Могила зазначає: "Гріх сам по собі не існує, оскільки він не створений Богом. Тому неможливо визначити, у чому він полягає. При усьому тому можемо сказати, що гріх – це нестримана воля людини і диявола, чи, як говорить Писання: "гріх є беззаконня" (1Ів. 3:4), тобто гріх – це порушення закону Божого, і це порушення, власне, є спротив волі Божій, що походить від розуму і волі порушника" [276, с. 129]. Водночас, П. Могила не дає повної аналітики ані гріха, ані чеснот, а лише стислі описи та визначення, які не дозволяють судити про повноцінний перехід від етики чеснот до етики

обов'язку. Тим більше, що обов'язок полягає часто у повазі до гідності Бога, а остання розуміється у душі православної етики чеснот, а то і шляхетської етики гідності.

Загальний акцент на тому, що гріх – це порушення закону, стає початком легалістичної свідомості в етиці П. Могили. Але П. Могила не доходить до прямого твердження, що добро і чеснота – це лише виконання Божого закону. Такого роду розуміння зустрічається вже у С. Яворського, але у самого П. Могили трансформація етичної свідомості у душі ранньомодерністичної абсолютизації закону і обов'язків лише розпочалася.

Важливою є думка П. Могили про користь необхідності для спасіння (отримання вічного життя) віри та добрих справ [276, с. 10]. Віра – лише одна із необхідних чеснот, а християнину для спасіння необхідна не якась одна чеснота, а вони усі. Отримання множини чеснот для християнина є завданням не важким у тому відношенні, що усі чесноти природно поєднанні між собою, і при добродійному способі життя усі актуалізуються в душі людини [276, с. 122]. Множина чеснот усієї людини є причиною того, що нагорода за добрі справи і віру – теж множина вічних благ, до яких буде причетною не лише душа, а й тіло [276, с. 91 – 92]. Петро Могила протистоїть легалізму В. Окама, М. Лютера і Ж. Кальвіна, згідно з якими Бог може наперед визначити що завгодно і встановити будь-які довільні моральні закони.

Для заперечення можливості таких теорій, Могила уточнює розрізнення між напередзнанням і напередвизначенням. Могила пише: "Напередзнання, напередвизначення і промисел розрізняються у Богові за своїми діями. Промисел стосується речей створених. Але напередзнання і напередвизначення були у Богові до існування всього створеного, і вони також відмінні між собою. Напередзнання – це просте знання про майбутнє, без визначення його у конкретності і партикулярності, тобто воно не визначає існування тієї чи іншої речі.

Але напередвизначення, яке залежить від напередзнання, це вже визначення конкретне і щодо партикулярної речі, тобто воно саме визначає, що має бути; але визначає лише конкретне добро для когось конкретного, а не зло. Адже, якби воно визначало і зло, то це суперечило б природній властивості Бога – благості" [276, с. 33 – 34]. Отже, напередвизначення цілком залежить від напередзнання, а це означає, що Бог має рахуватися із загальними онтологічними та етичними законами, джерелом яких він є.

А ще більш загальним регулятивним принципом виступає Божа благість чи Боже добро. Бог не може суперечити власній благості у своїх вчинках. Тому, коли Бог творить чудеса, він їх творить не всупереч природі, а як те, що відбувається "над природою". Зазначимо, що такі розмірковування П. Могили, при всій їх лаконічності, є вже кроком уперед порівняно із середньовічною православною думкою стосовно цієї проблематики. Як і у Максима Сповідника, у П. Могили помітне намагання зберегти і пояснити автономію морального суб'єкта, а це вже є позитивним феноменом і певним проявом християнського персоналізму в антропології.

Характерним прикладом православного етичного вчення доби раннього модерну є розділ з книги Стефана Яворського "Камінь віри" (виданої 1728 року), присвячений проблематиці добрих справ, необхідних для спасіння. Загалом книга С. Яворського у православному середовищі була сприйнята неоднозначно, оскільки у ній правильно побачили вплив католицизму. Водночас, повноцінної більш православної альтернативи не було запропоновано, оскільки теологія опонентів С. Яворського знаходилася під впливом протестантизму.

Відомий критик російської теології, за її псевдоморфозу під впливом Заходу, Г. Флоровський визнає, що у суперечках Ф. Прокоповича як прибічника лінії на модернізацію Православної церкви за зразками Реформації, та С. Яворського як прибічника церковного духу перетворень, С. Яворський був більшим виразником православ'я, ніж його сучасники [355, с. 121]. Його думки щодо етики впливали на думку російських теологів аж до кінця XIX

століття, зумовлюючи основні лінії варіювання православного теоретичного дискурсу щодо релігійної моралі. Поступове подолання впливу С. Яворського привело до формування принципово нових етичних установок лише у творчості Феофана Затворника, Ігнатія Брянчанінова, Сергія Старгородського.

Стефан Яворський у всьому спирався на тогочасне офіційне вчення Православної церкви, проаналізоване нами вище на прикладі одного із послань соборів. Водночас його вчення мало певні власні особливості, викликані як його особистими прокатолицькими поглядами, так і тим, що він вів полеміку не з кальвіністами і англіканами, а з лютеранством. Своє завдання він вбачав у доведенні, що не лише віра, а й добрі справи потрібні для спасіння, для досягнення царства Божого [324]. В основу своєї теорії етичного розвитку людини С. Яворський поклав класичне православне вчення про розрізнення трьох етапів духовного становлення: життя, доброго життя, вічного життя. Людина не може зберегти власне життя, яке піддається деструкції внаслідок гріховності та тління. Збереження життя можливе лише у випадку надбання людиною життя вічного. Засобом же досягнення вічного життя є добре життя, тобто виконання Божих заповідей, отримання чеснот.

Таким чином, загальна логіка етики С. Яворського стає свого роду духовною "фізикою", щоб зберегти життя і уникнути його розсіювання, треба зробити життя вічним, а щоб досягти вічного життя, необхідно виконувати заповіді. Ці два духовні закони пояснюють весь етичний і, релігійний розвиток особистості християнина та церкви. Але зауважимо, що вічне життя вже розуміється, як спеціально створене Богом у якості нагороди чи дару для праведників, для тих, хто живе добрим життям. У грецькій патристиці і сучасній православній теології вічне життя розуміється, як причетність до життя самого Бога. У С. Яворського такого буквального розуміння вічного життя немає, хоча він буває до нього близьким.

Особливістю думки С. Яворського є розуміння праведності, як виконання Божих заповідей, Божого закону. Слова Біблії про те, що закон минув і спасає лише віра, С. Яворський тлумачить так: минув лише закон єврейський про



обряди та ритуали, але не моральне законодавство, яке у цілому є правочинним. У зв'язку із цим, праведність не розуміється як надбання Божих чеснот і стан святості, а як правильне виконання морального законодавства.

Наприклад, критикуючи протестантську теорію праведності через віру та виправдання через хрест Христов, С. Яворський дає таке визначення праведності через виконання правильної поведінки: "Виправдання отримує свою назву від правди. Правда ж у загальному сенсі є правота, що відповідає правилам. Праведне те, що є правилом і відповідає правилу" [324, с. 730]. Така формалізація етичного нормативного ідеального стану не призводить, як це пізніше було у Канта, до абсолютизації самої по собі моральної дії.

С. Яворський підкреслює, що вічне життя є нагородою за втілення морального закону, за праведне життя. Фактично мірою для визначення життя, як морального життя, стає формальна правильність та успіх. С. Яворський усвідомлює обмеженість західного католицького і протестантського уявлення про Бога як Суддю, який змушений карати тих, хто не виконав вимог морального закону. Але все ж таки у цілому притримується такого бачення Бога, додаючи до Його характеристик любов, милосердя, промисел про людину.

Уникнути суду, досягти спасіння – таким є ідеал західного католицького і протестантського уявлення про кінцевий стан етичного розвитку людини. С. Яворський повністю приймає цей ідеал. Отже, головною пояснюючою метафорою стосунків Бога і людини стає метафора не містичного єднання чи усиновлення людини Богом, а метафора суду Бога над людиною. С. Яворський лише дає власне тлумачення всіх елементів цього суду, пояснюючи православну етику спасіння від осудження Богом на фоні лютеранської та інших західнохристиянських концепцій.

За С. Яворським, православ'я наголошує на необхідності справжнього внутрішнього очищення людини, яке подається подвійно: спочатку у хрещенні для всіх, а потім у таїнстві покаяння для тих, хто дійсно розкаюється у власній гріховності, залишає її та реалізує власне прагнення до доброго життя у виконанні морального закону ("Божих заповідей"). Лютеранська концепція про

те, що людина залишається так само грішною, і Бог лише робить її гріхи невидимими, а бачить викуп Христовий, за С. Яворським, є абсурдною.

Роль спасіння і викуплення для антропологічної основи етики важлива лише тоді, коли дійсно відбуваються онтологічні внутрішні зміни в людині. Останні можуть бути наслідком чудесного преображення від благодаті Бога або ж результатом дій самої людини, яка змінює своє життя у процесах виконання заповідей та формування добрих навичок. Вважати, що зміна і є, і її немає, що грішник залишається грішником, але Бог його спасає, бо ставиться до нього, як до праведника (завдяки заступництву Христа) – все це абсурд, в якому проявляється розуміння взаємостосунків Бога та людини як суду, що має зовнішню дію.

Бог став би "корупціонером", якби відбувалося лише прощення людині її гріха, а не справжня зміна життя людини [324, с. 731]. Крім того, С. Яворський підкреслює, що неможливо, щоб Бог перестав ненавидіти зло, яке перебуває у душі людини після хрещення і покаяння, згідно з М. Лютером [324, с. 739]. Виправдання, яке є дійсним завдяки інтенції людини та благодаті Божої, у хрещенні та покаянні є подібним до світла. Коли сходить сонце і світло скрізь, то не можуть залишитися темними якісь елементи реальності.

Так і душа, при істинному покаянні та зверненні до шляху доброго життя повністю освітлюється світлом Божого виправдання, або ж повністю залишається у темноті, якщо недостойна виправдання через якийсь гріх [324, с. 731]. Стефан Яворський погоджується з тим, що виправдання і спасіння подається віруючим, але підкреслює, що віра – лише початок духовного шляху, умова можливості духовного народження. Віра сама по собі, без добрих справ, може спасти лише неповносправних – померлих у дитинстві охрещених малюків, інвалідів, але кожен звичайний християнин повинен показати добрі діла, чесноти, виконання заповідей, як елементи цілісного "доброго життя" [324, с. 659]. С. Яворський формулює загальне положення власної теології та етики так: "людині, що має здоровий розум, боголюбивій і праведній, добрі справи необхідні для спасіння, і без них одна віра не приводить до вічного

спасіння" [там само]. Не може врятувати ані віра без справ, ані справи без віри [324, с. 664]. Людина спасається вірою, поєднаною з іншими чеснотами і з добрими справами, які є вираженням цих чеснот.

Віра та любов – основні імпульси до творення добрих справ [324, с. 728], і любов навіть більше стимулює людину. "Вічне життя заслуговується не однією лише вірою, але вірою, що діє любов'ю. [...] Підкреслю, що навіть більше любов'ю, ніж вірою, бо віра лише являє людському розуму красу невимовних Небесних благ, що є у Господа, який несе світло у темряву. Любов же розпалює бажання і стимулює надбання цих благ, а також рухає іншими чеснотами до активності і придбання вічного блаженства" [324, с. 729]. "Звершення добрих справ" є "діяльністю життя" [324, с. 743]. "Добре життя" розпочинається вірою, а реалізується у множині чеснот, де першою є віра, але головною серед яких є любов.

С. Яворський правильно зазначає, що апостол Павло, який найбільше підкреслював роль віри у спасінні, в 13 розділі Першого послання до Коринтян говорить: "навіть якщо маю усю віру, але не маю любові, то я – ніщо" [324, с. 728]. Стефан Яворський звертає увагу на те, що моральна поведінка важлива у контексті відносин з Богом. Мораль має бути теоцентричною, виходити із того, чого хоче Бог, бо він є найвищим авторитетом, має найвищий суверенітет, встановлює моральне законодавство взагалі, етика закону передбачає наявність такого роду авторитету. Але Бог вимагає певної поведінки від християн не з позицій влади, а лише тому, що християнство – це договірні стосунки людини з Богом (так само, як і іудаїзм). Якби релігійна етика ґрунтувалася лише на посиланні на авторитет і владу Бога, то С. Яворський був би послідовником В. Окама. Але для С. Яворського характерним є відсилання до нормативності повелінь Бога лише тому, що християни при хрещенні уклали з ним угоду, або інакше кажучи – "завіт".

Саме хрещення у ап. Павла названо "обіцянкою доброї совісті", а отже, обіцянкою взірцевої поведінки, яка б забезпечувала чистоту совісті. У свою чергу, Бог обіцяє за добру етичну поведінку і досягнення довершеного

морального стану життя – дарувати в якості нагороди вічне життя. Також Бог полегшує виконання для людини цього договору – "завіту", оскільки при кожній етично-позитивній дії людини допомагає власною благодаттю. Якщо в протестантизмі Бог взагалі постає як діяч у позитивному моральному акті особистості, а особистість лише як інструмент, то С. Яворський, навпаки, суб'єктом морального вчинку ясно називає саму особистість, а благодать – лише інструментом, який допомагає особистості досягти результату своєї моральної дії.

Стефан Яворський підкреслює, що заповіді біблійного морального закону (Десять заповідей Старого Завіту, повеління і поради Христа) цілком можливо виконати. "Повелівати робити щось, що точно неможливо виконати – суперечить Божій праведності, а віддавати людину на вічні муки за те, що вона точно не могла виконати, суперечить Божій благоді" [324, с. 697]. Вчення М. Лютера про те, що заповіді були дані лише для того, щоб людина на досвіді пізнала свою немічність і віддала себе через віру Христу та виконала, як автомат, ті самі заповіді завдяки благодаті, С. Яворський визнає теологічно та етично абсурдним. "Якби було б зовсім неможливо зберегти заповіді, то ніхто б і не був би зобов'язаний їх дотримуватися, оскільки ніхто не зобов'язаний робити неможливе.

Хто і коли велить людині літати чи пересунути гору, чи випити море, чи те, що розумом людина не може зрозуміти? Хіба согрішить той, хто не робить того, що точно не можна зробити? Чи хто согрішить у тому, чого не можна дотримуватися?" [324, с. 696]. У своїй критиці лютеранства і кальвінізму С. Яворський робить радикальний висновок: "Якби було неможливо зберегти Закон Божий, то Законодавець Бог був би більш жорстоким, ніж усі мучителі, разом узяті, оскільки велів би виконати те, що точно виконати неможливо" [324, с. 697]. Однак загальна схема тогочасної протестантської етики, в центрі якої – етичні обов'язки вірного, приймається С. Яворським. Розходження із протестантизмом лише у тому, що С. Яворський оптимістично дивиться на можливість самій людині (за допомоги Божої)

здійснювати моральні акти, а протестанти вважали, що такі акти може здійснювати лише Бог (коли людина дозволяє Богові через себе діяти).

Цінуючи добрі справи, як необхідні для спасіння, С. Яворський не заперечує і значення віри, в якій вбачає першу моральну чесноту, поворот від зла до добра, а також засіб для пізнання Бога та свого власного становища у світобудові. Хоча С. Яворський вважає добрі справи необхідними для спасіння, але не дає детальних повелінь на усі випадки життя, хоча така практика панувала в тогочасній католицькій етиці під впливом казуїстики іспанського теолога Л. Альфонса [247, с. 22 – 24]. Стефан Яворський вважає, що достатньо подвійного імперативу, висловленого Христом: полюби Бога всім серцем своїм, і полюби іншу людину як самого себе.

А любов, як жива етична сила, підказує, як діяти людині у кожній ситуації, причому віра дозволяє правильно оцінювати цю ситуацію. Так, вірою людина знає істинного Бога і тому не може абсолютизувати до статусу божества власну дружину чи начальство. Віра є "очима", що дозволяють правильно оцінити етичну ситуацію у її ставленні до Бога та інших людей, світу, спільноти. А любов є силою, що дозволяє етично належному стати актуально значимим для людини та здійснитися у самому акті моральної дії. Стефан Яворський, таким чином, етику обов'язку перетворює на етику любові – теоцентричну і антропоцентричну одночасно.

Захист свободи людини, її гідності як розумної істоти та її гідності як християнина – ще один аспект гуманістичної етики С. Яворського. "Перша властивість добрих справ полягає у тому, що вони походять із вільної волі людини. Усяка добра справа, здійснена із примусу, а не вільно і за власною волею, не є істиною і дійсною чеснотою, і не зараховується в заслугу для отримання вічного життя" [324, с. 724]. Водночас, при всій повній свободі людини, сама добра дія звершується тоді, коли Бог невидимо, а то і видимо допомагає її здійснити [324, с. 692]. Так само і для спасіння людини достатньо жертви Христа, однак Бог велить діяти і самій людині, в результаті цього, спасіння є і заслугою людини, і милістю від Бога.

Хоча Бог є реальність більш універсальна, ніж людина, але власне творить добро своєю волею і діяльністю саме людина, так само, як приносить виноградне гроно саме окрема гілка. При цьому Бог є засобом, без якого саме здійснення добрих справ неможливе, так само як саме плодоношення неможливе для гілки, якщо вона не росте на цілій виноградній лозі [324, с. 678]. За цією логікою, Бог та церква – реальності, в яких існує людина і завдяки яким вона творить добрі діла, але тим не менше, суб'єктом моральної дії є саме людина, а Бог та церква є інструментальною причиною чи ширше – умовою можливості християнського морального вчинку.

Дуже важливим аспектом, що виявляє поворот до етики обов'язку від етики закону, стає розуміння самих чеснот як таких, яких людина повинна дотримуватися, бо таким є повеління Бога і вимога церковного статуту. Якщо у середньовіччі треба дотримуватися обов'язків, щоб надбати чесноту і стати "новою людиною", то у С. Яворського навпаки, потрібно мати певні загальнолюдські, християнські та громадянські чесноти, щоб виконати обов'язкові приписи загальної, християнської та громадянської етики.

Розуміння цього повороту є дуже важливим, оскільки у добу модерну всі твори з православної етики містили розділи про чесноти православного християнина. Але при цьому окремої етики чеснот не існувало, а вчення про чесноти було частиною етики закону (етики обов'язку). Зазначимо, що у середньовічній православній думці зустрічалися міркування про природний, старозавітний та євангельський моральні закони, але вони були частиною етики чеснот, що особливо яскраво видно у текстах Максима Сповідника.

Отже, якщо у добу Середньовіччя в православній моральній думці етика чеснот поглинає етику закону, то у модерний час, навпаки, етика чеснот виявилась поглинутою етикою обов'язку. Такі процеси відповідають загальному духові епохи, оскільки в часи модерну закони вважалися визначальними у кожній сфері, тоді як у середньовіччі в центрі уваги були чесноти особистості та спільноти.

Етика закону та обов'язків була розвинута у творах Ф. Прокоповича, І. Воскресенського, Г. Петрова, П. Левшина, Ф. Горського, Т. Задонського, І. Пензенського, І. Кочетова, І. Херсонського (Борисова), І. Скворцова, В. Бажанова, П. Фівейського, П. Солярського, Н. Фаворова, М. Олесницького [45].

Феофан Прокопович відділив моральну теологію від догматичної в окрему науку, опираючись на ту думку, що предметом цієї науки є добрі справи християнина, які є любов'ю у найширшому значенні цього слова [45, с. 25]. Ця любов подвійна. Перш за все, є добрі справи, які слугують свідченням любові до Бога, і вони складають етичне вчення про "релігію", тобто про живий зв'язок людини з Богом. По-друге, існують добрі справи, які є вираженням любові до ближнього, і аналіз цих справ є вченням про "справедливість" [там само]. Феофан Прокопович доводить, що такий поділ для християнської етики природний не лише тому, що про дві любові (до Бога і до ближнього), як відображення заповідей Бога, говорив Христос, але й тому, що Десять заповідей Мойсея легко ділять на ті, що мають стосунок до відносин з Богом, і на ті, що описують нормативні відносини з людьми.

Добрі справи, як прояв подвійної любові, мають бути у християнина, оскільки це його обов'язок перед Богом, з яким християнин вступив у відносини завіту [45, с. 26]. Християнин виконує моральний закон любові, а Бог виконує власні обіцянки, і ця взаємна вірність має бути духом моральної поведінки особистості та спільнот. Реальне ставлення християнина до Бога і ближнього часто стають послухом Богові та владі, які мають абсолютний суверенітет у всьому житті громадянина – світському та релігійному. Відповідні ідеї знайшли відображення у написаному під впливом протестантизму "Духовному регламенті" Ф. Прокоповича, який підкорив церковне життя суверенітету імператора. Таким чином, етика обов'язків відкривала широке поле для маніпуляцій, за допомогою яких можна було легітимізувати різноманітні конкретні етичні та соціальні правила.

У Платона Левшина моральна теологія чи етика вже прямо являють собою трактат "Про закон Божий" [45, с. 37]. Із подвійного обов'язку любити

Бога і ближнього автор виводить вже навіть суспільні обов'язки і етикет [там само]. У Феофілакта Горського йдеться про загальні божественні закони, явлені через Писання та совість. Ці закони застосовуються через конкретні моральні закони, які охоплюють усі моральні імперативи від Десяти заповідей до обов'язків чиновників. Чесноти розцінюються як засоби, що дозволяють успішно виконувати закони [45, с. 39]. У цих системах православної етики, зокрема у поєднанні ідеї божественних законів з аналітикою суспільних обов'язків, виражався вплив теології протестантизму, зокрема – лютеранської етики Буддея [45, с. 40 – 41]. Виникала своєрідна православна версія етики, яка, з одного боку, була схоластичною за стилем роздумів та доказів, а з іншого боку, кожен пропонований постулат супроводжувала посиланням на Писання. Така теологія намагалася уникати властивості тогочасної католицької казуїстики розгляду незчисленних конкретних проблемних ситуацій. Але і всі загальні принципи були настільки численними, що сама етична система була недалеко від казуїстичної системи Альфонса.

Наукової довершеності такий спосіб етичної думки – біблійної за основою та схоластичної за стилем – досяг у творчості Інокентія Пензенського. Його твір "Теологія практична" (виданий 1847 року) містить аналіз християнської антропології як загального контексту для православної етики, системний виклад етики обов'язків, короткий нарис про християнську розсудливість [139]. Цілком у дусі лютеранства, Інокентій Пензенський доводить на основі цитат із Біблії, що людина є повністю спотвореною гріхом, який передається спадково і може бути подоланий лише християнським життям [139, с. 15]. Спотворення зазнали людські раціональність, совість, воля, відчуття, уява, розсудливість і пам'ять, бажання, пристрасті душі, тіло. Спотворена гріхом людська природа в особистості складає "зовнішню людину", або "природну людину", яка "духовно безсила" [139, с. 32]. Теза про практично повне безсилля природної людини виводиться І. Пензенським із Писання, досвіду і розуму цілком у дусі лютеранства [139, с. 32 – 35]. "Природна людина", спотворена гріхом, має властивість до розвитку власної гріховності,



яка є найменшою у дитинстві, більшою у підлітковому віці, найбільшою у "зрілості" чи "старості". Гріховне існування у його розвинутій формі наближає покарання Боже, яке стає фактично невідворотним, якщо людина не народиться наново, як "внутрішня людина" чи "сокровенний серця чоловік" [139, с. 41 – 42]. Інокентій Пензенський для характеристики "нової людини", справжнього християнина, використовує концепт апостола Павла про внутрішню "сокровенну" людину, тому що ця нова людина, при всій її реальності, залишається "прихованою", "таємничою", "чудесною".

Її розвиток від зародження є прихованою містерією, яка стає явною для всіх лише у випадку досягнення довершеності, святості. "Внутрішня людина" при всій своїй чудесності повинна бути надбанням кожного, і Інокентій переконливо зображає можливість бути таким дійсним християнином у певній мірі : чи то "дитиною", чи то "підлітком", чи то "зрілим чоловіком" [139, с. 80 – 83]. Народження такої людини є справою благодаті, а тому воно може відбутися з будь-якою людиною, якою б грішною вона не була [139, с. 42 – 43]. Народження внутрішньої людини виникає внаслідок бажання самої людини та дії Бога.

Ані людина сама по собі, ані Бог сам по собі народити таку "сокровенну серця людину" не можуть [139, с. 43]. В останньому положенні проявляється православна установка Інокентія Пензенського, який наполегливо підкреслює: "Для народження його необхідна взаємна діяльність як із боку Божого, так із боку людини. Цей висновок потрібно зробити з того, що відродження приписується то Богові (Іез. 36:26), то людині (Іез. 18:31). Також і необхідна для відродження віра приписується людині (Йо 14:1), а між тим віра є дар Божий (Еф. 2:8 – 9). Так само навернення є діло Боже і разом з тим – людське (Плач. 5:21, Іер. 31:18, Іез. 18:20). [...] У зачатті і народженні сокровенної серця людини Бог бере участь першопочатково (Еф. 1:4 – 5, Тіт. 2 : 11 – 12), активно (Флп. 2:13, Еф. 3:20-21), позитивно (Кол. 2:11, 1Кор. 3:7), а людина – як наслідок (2Кор. 3:4 – 5), підкорено (Йо. 15:5), негативно (Рим. 6:6 – 7, 9 – 12)" [139, с. 44 – 45]. Така аналітика духовного народження є по суті

православною, але за стилем викладу і доведення знаходиться під впливом лютеранської схоластики.

Якщо духовне народження вже відбулося, то воно очевидне як радикальна зміна в духовному влаштуванні людини. "Сама дія, за якою "сокровенна серця людина" запліднюється і народжується, воістину є таємниця. Через цю дію у серці людини розпочинається царство Боже (Лк. 17:20 – 21), яке знаходиться під владою єдиного Бога Отця, у любові Сина його і у волі Духа Святого.

Писання не залишає цієї таємниці без можливого пояснення, називаючи її наверненням до Бога (Іез. 18:30), пробудженням (Еф. 5:14), воскресінням із мертвих (Рим. 6:4), чи власне довершеною відданістю Ісусу Христу, поєднаною зі страхом і трепетом, твердим рішенням любити ближнього і любов'ю до Христа, без якої неможливо любити ближнього" [139, с. 46 – 47]. Духовне народження також очевидне ще й тому, що при такому народженні страждає "природна людина", яка теж народжує пасивно, коли Бог народжує.

У новонародженій "внутрішній людині" довершеними стають усі здібності, раніше спотворені гріхом: розум, совість, воля, уява, пам'ять, відчуття. Така людина через причетність до благодаті має силу для духовної війни проти спокус і гріховних пристрастей [139, с. 60 – 79]. Дієвими засобами для зростання духовного життя І. Пензенський вважає певні духовні вправи, які є синтезом різних практик, відібраних ним із сучасного йому християнства різних конфесій.

Серед описаних і проаналізованих ним з точки зору етичної користі духовних практик: щоденне покаєння, стримування плоті, читання Писання, творення заповідей, молитва, готовність допомогти іншому, гідне прийняття таїнств, наслідування Ісуса Христа, спілкування із святими людьми. Таким чином, І. Пензенський відтворив виникнення морального суб'єкта з точки зору православної етики, проаналізував основні аспекти життя цього суб'єкта, а саме – ті властивості, які проявляються у цьому суб'єкті при його духовному розвитку. Головною частиною етики, за Інокентієм Пензенським, є однак "Божественне правознавство", тобто знання Божих законів і "того, як

узгоджувати свої дії з божественним законом" [139, с. 107]. У католицизмі поняття Божественного закону чи права відносилося власне до закону Писаного, на відміну від задуму Божого про справедливий порядок ("вічний закон"), природного закону (що проявляється в інстинкті до життя, життя в родині, життя в соціумі), людського закону (прийняті державою закони).

Інокентій Пензенський такі поділи, вслід за лютеранською схоластикою, заперечує і підкреслює єдність Божественного закону, як він виражений у Писанні та в практиці церкви [139, с. 107 – 110]. Відповідно, "Божественне правознавство" можливе тому, що "сукупність божественних законів, різноманітно явлених світу що складають разом один закон Божий, можна назвати божественним правом" [139, с. 107].

З поняттям етики закону тотожна для І. Пензенського етика обов'язків. "Предметом божественного правознавства є дії людей, які повинні узгоджуватися з законами божественними, чи інакше – обов'язки людей, і не будь-яких людей, а відроджених. Адже тільки такі люди через віру в Ісуса Христа можуть догоджати Богові і любити Його і ближнього, що складає виконання всього закону, і можуть просити і отримувати божественні сили для звершення добрих справ" [139, с. 107 – 108]. Для тих, хто містично народжений, Божий закон є дієвим дороговказом на шляху розвитку [139, с. 108]. А для тих, хто не пережив духовного народження, закон є вказівником на їх гріхи [139, с. 109]. Таке розрізнення двох функцій закону дозволяє уникати пастки лютеранської теології – коли цитуються слова ап. Павла про другу функцію закону і з'являється висновок про неможливість добрих справ на виконання закону взагалі.

Добрі справи, згідно із законом, не можуть виконувати власне грішники, але духовно відроджені люди здатні на це [139, с. 108 – 109]. Цікаво, що аналогічно до протестантського богослов'я, І. Пензенський єдиним джерелом духовного закону називає Писання [139, с. 109]. Твори святих отців, екзегетів, філософів, теологів Інокентій відносить до допоміжних інструментів "божественного правознавства" [139, с. 109 – 110]. Інокентій Пензенський

вважає, що "знання божественного правознавства є дуже корисним для відроджених, оскільки вказує їм шлях до святості; не відродженим, оскільки підштовхує їх до покаяння; громадянам і панам, оскільки узгоджує їх вигоди і поєднує у суспільство; государям, оскільки проповідує їм вічні закони; пастирям церкви, оскільки керує ними на всіх шляхах життя, підкріплює їх душевні сили і направляє до звершення усіх аскетичних подвигів" [139, с. 110]. Таким чином, православна етика повинна із Писання вивести норми практично для всіх сторін людського життя.

Зараз лише іслам зберігає таке розуміння релігійного права, а християни в основному визнають розмежування релігійного та світського права. У випадку І. Пензенського, типовому для тогочасної православної етики, бачимо намагання створити етико-правові основи для практичної регуляції всього способу людського життя, всіх його сторін та рівнів. "Бог має справедливі причини вимагати від людей послуху Собі згідно з правом верховної влади над всіма і всім, згідно з правом

Творця людини і всього того, чим людина користується, згідно з правом збереження чи перманентного творення речей, згідно з правом управління всіма, навіть найменшими творіннями" [139, с. 114]. Божественне право має універсальний характер, оскільки йому зобов'язані підкорятися усі – і відроджені, і не відроджені – після того, як божественний закон їм повідомлений [139, с. 115]. У своїй етиці закону І. Пензенський виділяє головний принцип, яким не є любов до Бога і ближнього, як то зустрічаємо у Писанні, і не надбання чеснот, як то було в добу Середньовіччя.

Загальний принцип у І. Пензенського є більш формальним і міг би цілком підійти і для інших авраамічних релігій, але у їх сьогоденньому стані, оскільки у минулому загальний принцип міг би звучати інакше, в залежності від історичних обставин, від того, на якому етапі духовного розвитку перебувало людство [139, с. 112 – 113]. Отож, І. Пензенський пише: "Принцип усіх Божественних законів, який визначає обов'язки людини, такий: усе, що вимагається від людини для досягнення довершеності у єдності з Богом,

потрібно робити, а все, протилежне цьому, потрібно відкидати" [139, с. 114]. Але при цьому судити, що є сприятливим "для досягнення довершеності у єдності з Богом", а що – ні, має судити не сама людина і з свого розуму чи досвіду. Про це необхідно дізнаватися із Писання, в якому виражений Божий закон у його повноті.

Відповідно до такого розуміння основного принципу божественного правознавства, цілком закономірно виникає і формула того, чим є "моральна дія", написана у дусі номіналізму і лютеранства. "Дії людські або узгоджуються, або не узгоджуються із законом Божим. Перші називаються добрими, а другі – злими" [139, с. 119]. Ця дефініція цілком повторює думку В. Окама і М. Лютера. Раціональні чи об'єктивні критерії добра і зла у такому випадку втрачаються, оскільки все залежить від інтерпретації Писання християнською спільнотою.

Все це підводить до психологічного розуміння добра і зла, чесноти і гріха, злочину і святості. Так, І. Пензенський продовжує: "Навик добре чинити, який надбаний багатьма діями, є чеснотою. Чеснота ця, якщо розглядається стосовно Того, Хто має владу її від нас вимагати, називається правдою. Якщо ж чеснота розглядається стосовно до узгодження свого із законом Божим чи стосовно до своєї чистоти, що не має ніякої плями і пороку, то називається святістю. Навпаки, зле діяння є переступом закону, а тому – гріхом" [139, с. 122]. Змістовне вираження загального Божественного закону відбивається в конкретних обов'язках, сутністю яких, на думку І. Пензенського, є любов.

Таким чином, принцип любові таки з'являється, але значно пізніше, вже як конкретизація закону, вираження його змісту. "Сутність обов'язків людини стосовно Бога, які визначаються Божественними законами, полягає у тому, щоб любити Бога всією душею" [139, с. 124]. Любов до Бога, однак, тут же прирівнюється до внутрішнього поклоніння Богові, яке містить у собі, крім любові, ще й "живе та дієве пізнання Бога" [139, с. 124 – 125]. Дійсно, щоб любити Бога, потрібно хоча б частково знати Його, бажано безпосередньо.

Свого часу це помітив Фома Аквінський, і цілком правильно ця думка була підхоплена І. Пензенським.

Любов, як духовна навичка, породжує взірцеву християнську поведінку. Інокентій Пензенський пояснює це таким чином: "Власне любов до Бога – це духовне налаштування, що перетворилося у навичку, через яке душа прагне до Бога як до верховного і єдиного свого Блага, якого необхідно шукати цілісно і з усією ревністю. [...] Таке налаштування душі чи виключне прагнення до Бога породжує дії: бажання усього Божественного, прагнення до дотримання Божих заповідей, щиру любов до всіх людей, свободу від рабського страху і при цьому, однак, стримування себе, тобто смирення, чи, як кажуть аскети, приниження себе перед Богом і людьми" [139, с. 127 – 128]. Любов та інші чесноти досягаються через духовні вправи.

Часто ці духовні вправи І. Пензенського описуються за взірцем католицьких роздумів-медитацій і протестантської рішучості жити новим життям. У результаті духовних вправ і дії благодаті в душі людини від любові народжуються численні чесноти: страх Божий, надія на Бога, покірність Богові, віра в Бога, молитовність, як звертання до Бога у всіх потребах, молитовність, як постійна подяка Богові, молитовність, як спілкування із святими [139, с. 129 – 137]. За І. Пензенським усі ці чесноти є різновидами любові, її проявами, її функціями, при чому безпосередніми.

Особливу цікавість для розуміння динаміки розвитку православної етики становлять випадки виведення з любові страху Божого і віри. На заваді першого твердження мало б стати знамените твердження ап. Іоанна "В любові немає страху, а, навпаки, досконала любов проганяє геть страх, бо страх має у собі кару, а хто боїться, той недосконалий у любові" (1Іо. 4:18). Інокентій Пензенський називає такий страх рабським і відрізняє від нього страх Бога, що породжується синівським любовним замилюванням.

Цей страх, як чесноту благоговіння перед Святим, І. Пензенський описує так: "Страх Божий є різновид любові, яка споглядає всемогутність і правосуддя Божі, чи є благоговінням перед найвищою довершеністю і величчю Бога, що

спонукають людину до всякого прославляння Бога і до залишення всього того, що може бути неприємним Богові" [139, с. 129]. Цей опис цікавий навіть у контексті сучасної релігієзнавчої аналітики нумінозного переживання, бо тут воно не є первинним, але виводиться з любові, як більш універсального релігійного ставлення до Божественного.

Виведення з любові віри Інокентію вдається довести завдяки тому, що і любов, і віра, розглядаються як безпосередні способи єднання з Богом [139, с. 133]. У виведенні всіх чеснот із любові І. Пензенський розвиває думку ап. Іоанна, є вільним від аналогічних метафізичних спекуляцій Максима Сповідника (як і взагалі не звертає уваги на патристичну аналітику чеснот) і є попередником сучасної теології любові у тому її вигляді, як вона виражена у єпископа Олександра Семенова-Тянь-Шанського [10].

Зовнішнє благочестя, яке виявляється у словах і ділах подібно до внутрішнього, є обов'язковим для християнина, оскільки це ясно заповідано Писанням і є зовнішнім проявом любові. До зовнішнього благочестя І. Пензенський відносить визнання ортодоксального сповідання віри, а не лише такі практики, як піст, милостиню, церковне богослужіння, дотримування святкових днів та іконошанування.

Крім обов'язків стосовно людського способу поведінки у відносинах із Богом, І. Пензенський описує як частину Божественного закону обов'язки людини стосовно неї самої, загальні та конкретні обов'язки щодо інших людей, родини, громадянські і церковні обов'язки [139]. Загальна схема обов'язків повторює порядок аналізу, запропонований ще Фомою Аквінським у "Сумі теології". Але усі обов'язки виводяться І. Пензенським із Писання, без використання посилок на природний закон, яких багато у Фоми Аквінського.

Зокрема дискусійним І. Пензенський вважає питання про обов'язки людини стосовно самої себе. Інокентій Пензенський вважає, що цей обов'язок полягає "у постійному прагненні узгоджуватися із волею Божою у всьому" [139, с. 156]. Але наголошує також, що і в Писанні, і в традиції відомі інші версії трактування обов'язку людини стосовно себе. Перш за все,

цей обов'язок може трактуватися як обов'язок "прагнення до святості, взірець якої святий Бог" [там само].

Ця версія не суперечить власній версії Інокентія, а доповнює її, вказуючи на мету духовної турботи про себе, бо виконання волі Божої відновлює у повноті образ Божий у всіх здатностях людини і приводить до святості [139, с. 156 – 159]. Також обов'язок людини відносно неї самої може вбачатися у любові до самої себе, але тільки тоді, коли ця любов тлумачиться духовно і передбачає виконання волі Божої та абсолютну любов до Бога. "Любов до самого себе тільки тоді буває істинною і правильною, коли людина повністю прагне до того, щоб довершено усіма силами душі, всією істотою своєю любити Бога; і таким чином, любить себе в Богові та через Бога, тобто відкидає самого себе до того, що нічого не приписує собі, але усе – Богові; розпинає плоть і готовий втратити душу свою за Христа. А це означає те саме, що і прагнення у всьому узгоджуватися з волею Божою" [139, с. 156]. Загальні обов'язки стосовно інших людей І. Пензенський виводить із того, що християнин повинен мати любов до ближнього, як постійне етичне ставлення до інших, незалежно від обставин.

Готовність до етичного ставлення повинна бути дієвою, постійною, безкорисливою. Адже "любов до ближнього є налаштування відродженої людини, що стало навичкою, через яке вона слідує волі Божій і, маючи взірцем любов Божу, любить усіх людей так, що як тільки з'являється предмет для любові, то людина тут же цю любов виявляє і самою справою проявляє. [...] Любов же заради вигоди не є істина любов, але любов фарисеїв та лицемірів" [139, с. 162 – 163]. Любов до всіх, як навичка, розвивається поступово, через звичку нікого не ображати, усіх вважати рівними собі, усім допомагати задля їх духовного і матеріального благополуччя, в міру своїх можливостей.

Конкретні обов'язки описуються Інокентієм, як етикет православної людини у його найнеобхідніших проявах – від стриманості при розмовах до турботи про збереження чужого майна і до недопустимості визискування ближнього. Цікаво, що турбота про збереження чужого майна описується і як



частина загальних обов'язків. В цілому І. Пензенський прагне запропонувати православному суспільству аналог протестантської етики суспільних та економічних відносин, виводячи все це з постулату необхідності реальної любові до ближнього [139]. У цьому проявляється прогресивний характер етичного мислення І. Пензенського.

Етику родинних стосунків Інокентій будує не на легітимізації традицій, але на раціональному виведенні із Писання ідеалу родинного життя як вільного союзу свідомих і духовно розвинутих особистостей. Ідеал гармонійних і вільних стосунків у родині І. Пензенський вважає реалістичним і категорично вимагає його реалізації у всій повноті. Стосунків, подібних до родинних, пропонується мати і панам стосовно слуг, а слугам – стосовно панів.

Цілком у дусі Аристотеля І. Пензенський визначає суспільство, яке до того ж ототожнює із державою у дусі полісного ідеалу. "Поєднання багатьох родин для допомоги спільними силами загальній безпеці і земному щастю називається суспільством чи державою" [139, с. 183]. Оскільки суспільство – це поєднання родин та особистостей "знизу", то воно виникає у результаті договору. Тому держава – це "людське творіння", яке Бог лише благословляє. Аристотелівське вчення про державу Інокентієм осмислюється у дусі модерної європейської філософії, але на підкріплення усіх положень він намагається знайти хоча б мінімальні посилання з Писання. Визначення церкви взагалі дається І. Пензенським у дусі модерного індивідуалізму: "Церква, чи духовне суспільство, є єдність особистостей, взаємні відносини яких мають на меті вищий ступінь відновлення образу Божого чи єднання з Богом" [139, с. 187]. Специфічно православний характер вчення про державу і церкву виявляється лише в обґрунтуванні необхідності абсолютного послуху царю і церковним ієрархам, оскільки навіть при явній моральній та суспільній шкоді від таких правителів християни мають право лише молити Бога про заміну такого державного і церковного керівництва.

Остання частина етичної системи Інокентія Пензенського аналізує "християнську розсудливість" [139, с. 191 – 202]. Необхідність такого аналізу

викликана тим, що норми етики не можуть бути застосовувані формально чи автоматично. Адже стихія життя вимагає певного пристосування, переходу від етичного ідеалу до етичної практики. Зв'язки між знанням Божественного закону і християнською розсудливістю, аналогічні до зв'язків між формальною логікою та стихією живого мислення за Аристотелем. А саме, після зображення всієї логічної структури мислення у "Топіці", Аристотель показує специфіку живого, ситуативного мислення, яке вимагає не лише правильності, а й розсудливості. Крім теоретичної розсудливості, для суспільного життя необхідна і практична розсудливість, на цінність якої вказував ще Платон.

Що ж до ролі розсудливості у православній етиці, то вона дозволяє відповісти на ті труднощі, які виникають при застосуванні християнської етики та аналогічні до проблем при застосуванні етики І. Канта. Чи можна збрехати, ховаючи втікача від тих, хто його шукає, щоб убити? Формаліст І. Кант твердить, що людина ніколи не повинна брехати. І. Пензенський вважає, що у всіх таких випадках рішення мусить приймати сама людина, користуючись "християнською розсудливістю".

Джерелом походження такої здатності у християнина І. Пензенський називає справді духовне народження і Бога, відсилаючи тим самим до першої частини свого твору, де описувалася "нова людина" у її відмінних рисах [139, с. 191 – 192]. Розсудливість звичайна, або світська, нічим не може допомогти людині, яка бажає до конкретних обставин свого життя застосувати загальні принципи православної етики. Розсудливість не може виникнути під впливом казуїстичних розглядів кожного випадку, як засобу навчання, але виникає із загального настрою відродженої духовно людини.

Засобами ж розвитку такої розсудливості є читання Біблії, святих отців, церковної історії [139, с. 192 – 193]. У світлі всього сказаного стає зрозумілим те визначення, яке Інокентій дає християнській розсудливості: "Християнська розсудливість, чи інакше – розсудливість праведних людей, – це практичне знання, що навчає, яким чином кожний християнин може спрямовувати власні дії на користь і спасіння своєї душі та душ інших людей так, щоб із

відхиленням від перешкод він у всьому якомога точніше досягав мети. Чи, як кажуть, деякі, християнська розсудливість – це знання про те, як застосовувати всезагальні християнські правила в конкретних обставинах" [139, с. 191]. Особливо потрібна християнська розсудливість священикам, але також мають володіти нею і миряни, застосовуючи її як у справах духовних, так і світських.

Зокрема, І. Пензенський звертає особливу увагу на те, що за допомогою розсудливості можливо обмежувати людські бажання, оскільки людям властиво ставити нереальні цілі та намагатися їх досягти. Розсудливість для Інокентія стає гарантією християнського реалізму, оскільки, з одного боку, дозволяє уникати утопій, а з іншого – протистоїть релятивізму [139, с. 195 – 202]. "Теологія практична" І. Пензенського стала орієнтиром для наступних теоретиків у сфері православної етичної думки. Лише в етиці Інокентія Борисова (Херсонського) [140] досягається оригінальність думки, але вся вона була лише проектом у дусі романтизму в християнстві, а тому не справила ніякого впливу на історію православної етики. Інокентій Борисов і його сучасники І. Скворцов [308] та В. Бажанов основну увагу приділяють свободі людини, яку гостро відчують, переживають у всій трагічності цієї свободи.

Віра і совість (остання ототожнюється з моральним відчуттям, як вроджена схильність до добра і відраза від зла) дозволяють зорієнтуватися людині, в усьому спотвореній гріхом [45, с. 91 – 94]. Але романтичні відхилення не могли знищити загальної спрямованості на панування етики закону, і моральна теологія (етика) розглядалася у звичайних підручниках (П. Фівейського, П. Солярського [314], Н. Фаворова [340; 341]) як наука "про Божий закон і виконання його" [45]. Щоправда, крім обов'язків по відношенню до Бога і ближнього, моральні теологи починають ґрунтовно аналізувати обов'язки по відношенню до себе, які включали турботу про душу, про тіло, про майно тощо [там само]. Античний ідеал турботи про себе тут знайшов практичне вираження, збалансовуючи етику, інакше людина описувалася б як така, що повинна усім пожертвувати Богові та ближнім і ніяк не турбуватися про власне спасіння та власний благий стан.

Створити щось принципово нове, порівняно із "Теологією практичною" І. Пензенського, вдалося лише професору І. Янишеву [419; 420]. Саме І. Янишев здійснив наступний крок, побудувавши своє "Православно-християнське вчення про моральність" (видане у 1887 році) за зразком світських етичних систем. Загальною основою власної системи І. Янишев зробив аналіз морального інстинкту. Основними елементами прояву морального інстинкту є "моральне відчуття", "моральний закон", "моральна свобода", "відчуття обов'язку", "чесноти", "моральний характер", "совість" [45, с. 250]. Таким чином, у зображенні загальної основи моральності І. Янишев хоче досягти етико-філософського синтезу, зводячи у єдину систему різноманітні принципи, які характерні були в їх окремоті для етики чесноти і етики закону.

Ряд елементів (моральне відчуття і моральна свобода як прояв морального інстинкту) взагалі вводять вперше, але саме завдяки їм вдається досягти єдності усіх розглянутих моральних принципів. Власне християнська мораль виступає уточненням загальної моралі, і саме таким уточненням, яке пояснює усі проблеми загальної моралі в її теоретичних і практичних проявах [45, с. 250 – 251]. Після такого уточнення мораль вже не може повернутися до своєї першопочаткової філософської форми, але назавжди є теологічно визначеною.

І. Янишев розкриває християнську мораль у трьох аспектах: спочатку виявляється сутність спотворення людської природи після гріхопадіння; потім дається нарис спасіння людини Христом, яке відбулося в самій Боголюдині; в кінці розглядається суб'єктивна сторона спасіння: навернення, відродження, зростання християнського життя, стан довершеності цього життя. Попередники І. Янишева починали з кінцевого пункту – суб'єктивної сторони спасіння, потім виясняли усі основи для можливості цього морального процесу. Або ж просто постулювали обов'язки, яким повинна слідувати людина і християнин, громадянин і монарх, виводячи ці обов'язки із зовнішніх стосовно моральної совісті законів.

Почавши із більш загальних принципів і поступово вводячи християнські елементи для цілісної моральної системи, І. Янишев досяг позитивного результату. Адже відбувається не лише повернення православної етики до усвідомлення власної антропологічної основи за допомогою філософії. І. Янишев так само повертається до повноцінного відтворення євангельського вчення про Христа, як "Взірець" морального життя [45, с. 253], і цим самим відбувається часткове повернення до екземпляризму, характерного для новозавітної етики. І. Янишев радикально переосмислює теоретичні основи етики закону завдяки доведенню, що природний і християнський моральні закони співпадають у багатьох пунктах через наявність у них єдиного автора, яким є Бог [45, с. 255]. Отже, І. Янишев покладав великі надії на обґрунтування усієї етичної системи, виходячи з одного морального інстинкту, включеного у контекст інших елементів моралі, і тому здійснив поворот до суб'єктивізму у православній етиці. Маркелін Олесницький, Феофан Затворник, Антоній Храповицький і Сергій Старгородський цю тенденцію перетворили на загальну психологізацію етики.

Для цих авторів не існує якоїсь однієї основи для православної етики, а вся вона виводиться із православно-християнської психології, із практики часткового втілення Царства Божого у житті індивіда та церкви (М. Олесницький) [45, с. 266], із аскетичного досвіду життя за святими отцями (Феофан Затворник), із моральних відчуттів християнина (Антоній Храповицький), із загального вчення про гармонію внутрішнього життя християнина і основоположне значення загальної інтенції душі для спасіння (Сергій Старгородський).

У протистоянні західному християнству свідомо відкидається етика обов'язку (правового, морального, релігійного), відбувається поворот до етики внутрішнього розвитку, внутрішнього настрою і до віри як елементу внутрішнього настрою. Ця етика не є етикою чеснот, але етичною психологією морального прогресу із доволі розмитими взірцями. Етика Олесницького не має

зовнішніх чи внутрішніх рамок, які б задали його думці систематичність та забезпечили доказовість його етичних інтуїцій.

Для Феофан Затворника зовнішніми рамками стають елементарні ідеї про те, що духовне життя починається з покаяння та хрещення, а продовжується при поєднанні поглиблення особистістю власної християнської ідентичності через морально-аскетичні зусилля та участь у таїнствах церкви. Етика А. Храповицького ґрунтується на абсолютизації значення моральних страждань Христа і моральних відчуттів християнина, при відкиданні всякого вчення про викуплення, обов'язок, спасіння за вірою.

Сергій Старгородський намагається етику і католиків, і протестантів звести до одного знаменника: юридичного розуміння спасіння. Останнє заперечується як небіблійне, не святоотцівське, абсурдне і аморальне. За С. Старгородським, віра виправдовує християнина через справи, причому останні мають виражати внутрішній настрій, тобто віру та любов, здійснюватися не лише за допомогою Христа, але й "у Христі" [304, с. 249]. Праведності юридичній і зовнішній, якої нібито лише й вимагає західне християнство, С. Старгородський протиставляє розуміння праведності як внутрішнього настрою, а саме – внутрішнього повороту і внутрішнього оновлення як результату вільного особистого рішення [304, с. 250, 246]. Зазначимо, що саме так описують віру Лютер та всі його послідовники, а ще близький до цього розуміння віри Фома Аквінський та всі католицькі богослови. А тому С. Старгородський критикує уявний католицизм і протестантизм, погоджуючись із реальним західним богослов'ям – традиційним і сучасним.

Де-факто, С. Старгородський хоче розчинити віру у загальному психологічному налаштуванні людини, спираючись на визначення Афанасія Олександрійського, що віра є знаком духовного бажання [304, с. 234]. Але ототожнення віри із загальною душевною інтенцією християнина, яка існує у реальних відносинах Бога і людини – звичайне для західного богослов'я. С. Старгородський зазначає, що справжній християнин ніколи не буде

посилатися на свої заслуги, ніколи не вимагатиме нагороди [304, с. 241]. Але таких вимог не бачимо у психології католиків чи протестантів.

Як би не критикував С. Старогородський "спасіння тільки за справи" чи "спасіння тільки за віру", – він не знаходить нічого іншого, як вийти на дійсно західні формули спасіння та етичної довершеності. З одного боку, існує католицька формула : спасає благодать, але і справи, здійсненні з вірою [304, с. 227]. З іншого боку, як рівносильна пропонується протестантська формула : спасає віра, але яка діє любов'ю [304, с. 221]. Ці дві формули чомусь приписуються виключно православ'ю, і залишимо це на совісті дослідника – С. Старогородського, який зумів стати патріархом Московським при Й. Сталіні.

Єдина справжня виключно православна думка – це перенесення уваги з результату спасіння на сам процес етичного прогресу, результатом якого має бути вільне спілкування з Богом. "Не можна запитувати, за що людина отримує спасіння, а необхідно запитувати, як людина здійснює своє спасіння. Тоді віра і справи отримують значення не зовнішніх основ, сила яких тільки у тому, що вони притягують до людини закриту до того від неї милість Божу; а стають причинами, які продукують той стан душі, який робить людину здатною до сприйняття милості Божої, до спілкування із всесвятим Богом" [304, с. 219]. Ця думка, що Бог завжди бажає людині спасіння, але віра та справи роблять людину здатною сприйняти це спасіння – класична для православного богослов'я з часів Діонісія Ареопагіта.

А західне богослов'я, справді, мислить про необхідність благодатного укріплення людини, а не лише забезпечення її відкритості при зустрічі з милістю Бога і з Богом. Але ця різниця не така вже й суттєва, і виникає вона скоріше від того, що усі стосунки Бога і людини в православ'ї подібні до стосунків сонця і ниви пшениці, а в католицизмі та протестантизмі – до взаємостосунків розуму безмежного і розуму обмеженого.

Повне подолання етики закону в православному мисленні пізнього модерну вдалося здійснити лише єпископу Олександрову Семенову-Тянь-

Шанському. В 1950-ті роки, в еміграції, єпископ Олександр видав "Православний катехізіс", в якому все християнське вчення про Трійцю, Христа, Церкву, людину, світ, соціальну дійсність виводив з одного принципу "Бог є Любов". Частиною катехізісу стала оригінальна етика закону любові.

Як ціла система, так і етика єпископа О. Семенова-Тянь-Шанського були втіленням задумів його попередників: А. Храповицького і С. Старгородського, бо останні теж визначали Бога як Любов, намагалися пояснити усі стосунки Бога і людини як стосунки любові, задумувалися над виведенням всієї теології та православної етики з принципу "Бог є любов" і спорідненого принципу "Людина покликана до любові".

Зазначимо, що єпископ О. Семенов-Тянь-Шанський концентрується лише на першому з цих принципів і намагається уникати дискурсу про те, що людина "покликана" до любові, вічного життя і спасіння. Натомість єпископ О. Семенов-Тянь-Шанський підкреслює, що людина "запрошується" до вічного життя у любові. Але її свобода і гідність вільні від усіх формальних покликань, а любові Божій чужим є примушування, відкрите чи приховане, до спілкування з собою, тобто з Богом-любов'ю. "Любов завжди є вільний акт, тому не можна повеліти любити.

До любові можна лише закликати. Можна і запалити любов, але тільки своєю любов'ю. Усе, що нам потрібно знати про любов, Господь відкривав у образах, а образи – не повеління, а заклики. Найвеличніший образ любові та заклик до неї – сам Господь" [10, с. 140]. У цілому теологія любові єпископа О. Семенова-Тянь-Шанського є різновидом не лише антисхоластичної та антилегалістичної думки, але й феноменом теологічного ірраціоналізму.

Бог є Любов'ю як спілкування ("койнонія") Трьох, причому в цьому спілкуванні "кожна Особистість передає двом іншим свою сутність, виражаючи тим самим повноту своєї любові" [10, с. 21]. Бог творить світ виключно з мотивів любові [10, с. 31]. Персоналізм у розумінні Трійці зумовлює також персоналістичне бачення людини: "По істині і до кінця особистісним є лише Бог. [...] Називаючи Бога Особистістю, ми не повинні забувати, що особисте



буття є вище буття. Усе, що не має особистого буття, є буттям недовершеним і несамотійним. У своїй нижній формі неособисте буття є річ. Особистість завжди оригінальна, і все, що від неї походить, несе її особливу печать. Особистість здатна поєднуватися з іншими особистостями для взаємного виповнення. Але до кінця визначити, що таке особистість, неможливо. Вона є основний, найглибший і найтаємничіший корінь буття" [10, с. 21]. Серед характеристик людської особистості, як Божого образу, єпископ О. Семенов-Тянь-Шанський не згадує розумності.

Розумність віднесена лише до властивостей людської природи і є перш за все духом, як "здатністю людини розрізняти вищі цінності : добро і зло, істину і брехню, красу і потворність" [10, с. 39]. У зародковій формі уся розумність, і навіть дух, дані вже у тварин і рослин, хоча дух – "це той початок, який керує душею і тілом, а також спілкується з Богом" [10, с. 38 – 39]. За єпископом О. Семеновим-Тянь-Шанським, не лише людина причетна до Бога і спілкується з ним, а все живе і навіть неживе знаходиться у різноманітних стосунках з Богом. Людина вивищується над іншими істотами, тому що може уподібнитися Богові у любові аж до того, щоб обожитися – стати богом за благодаттю, за способом існування, за блаженством [10, с. 18]. Здійснити це уподібнення людина не може сама, індивідуально, з двох причин.

По-перше, багатство Божої любові, а також істини, краси, святості, які відносяться єпископом О. Семеновим-Тянь-Шанським до основних властивостей Бога [10, с. 22], можуть відобразитися лише у "новому людстві", яким є церква [10, с. 38]. По-друге, уподібнення Богові здійснюється не індивідуально, оскільки комунікативність входить у суть образу Божого як комунікація єднання [10, с. 37]. Обидві ідеї є цілком аналогічними до роздумів католицького богослова Анрі де Любака, і, можливо, єпископ О. Семенов-Тянь-Шанський залежав від його інтерпретації святоотцівського вчення про людство і церкву, образ Божий і подобу до Бога, розвинуті, наприклад у книзі "Католицизм" [215]. Підкреслення необхідності єдності як результату

комунікативної взаємодії – це останній прояв парадигми модернізму в теології. Після подолання модерну вже буде цінуватися комунікація сама по собі, і відносини любові самі по собі, а не у зв'язку з єдністю, яку вони забезпечують (С. Сахаров, А. Сурожський, О. Шмеман).

У часи постмодерну пов'язувати теологію комунікації та любові з легітимізацією спільнот та єдності стане особистим вибором таких консервативних "антизахідників" у православній теології, як Х. Янарас і таких ліберальних апологетів влади єпископату над церквою, як Й. Зізіулас. Отже, у самого єпископа О. Семенова-Тянь-Шанського відповідні ідеї подані все ще в парадигмі модерного мислення, що яскраво видно, наприклад, у таких його рядках: "Люди у своїй множинності можуть здійснювати образ Божий, оскільки кожен має його у собі.

В окремій людині, за навчанням Святих Отців, образ Божий є переважно саме прагнення до Бога, а також здатність сприймати Божественну любов і прагнути до єдності з Богом та іншими людьми. Цим обумовлені інші богообразні риси в людини. Із них вчителі церкви особливо підкреслюють: свободу людини, оскільки без неї немає особистості і немає любові; творчі здібності людини; її панівне становище у ставленні до всього, створеного Богом і її прагнення до довершеності у всіх областях" [10, с. 38]. Свобода, творчість, влада, прагнення до довершеності виступають умовами ймовірної комунікації з Богом та іншими людьми, але розумність серед таких умов не згадуються.

Рациональне моралізаторство, як і естетична "гра", згадуються як можливі спокуси на шляху реалізації богообразності поруч із брехнею [10, с. 39]. Ірраціоналізм єпископа О. Семенова-Тянь-Шанського є всебічним, оскільки і в пізнанні Бога розуму відводиться лише інструментальна роль. "Бог пізнається серцем, оскільки серцем пізнається любов. Але якщо серце не може до кінця вмістити і пізнати Божественну любов, то розум тим паче не може цього зробити; він розбирається тільки у тому, в чому вже переконалося серце" [10,

с. 19]. При всьому своєму ірраціоналізмі та персоналізмі єпископ Олександр не повертається до євангельського екземпляризму.

Для нього взірці Христа та біблійних святих – це лише приклади виконання Божественного закону, який є єдністю двох імперативів – "Полюби Господа Бога усім серцем своїм" і "Полюби ближнього як самого себе" [10, с. 132, 140]. Єпископ О. Семенов-Тянь-Шанський широко тлумачить Десять заповідей як вираження обов'язку любити Бога та людей. Тлумачення є цілком сучасним, і для розуміння стилю мислення єпископа О. Семенова-Тянь-Шанського доцільно навести тлумачення ним п'ятої та шостої заповідей.

"Культурний сучасний смисл в п'ятій заповіді трактується так : "Шануй свого батька і матір, щоб довгі були твої дні" – це не лише заклик любити батьків, але і вказівка на основу любові до кожної людини. Щоб навчитися любити усіх, потрібно спершу полюбити тих, хто нам всіх найближче (1Тим. 5:8). Прообразом довершеної любові є любов Господа Ісуса Христа до свого Небесного Батька. Єдність усіх, до якої покликані люди, починається у християнській родині. Повага до батьків і увага до їх порад – початок культури" [10, с. 135 – 136]. На початку православної теології доби модерну у Петра Могили заповідь пошани до батьків тлумачиться також, як заповідь послуху всякому начальству, світському і духовному, але ніяк не парадигма відносин із всіма людьми. Відкриття значення цієї заповіді для культури взагалі характерне лише для теології XX століття.

Те, що Христос є взірцем любові, все ще має інструментальне значення ідеального прикладу. Так само і "чудеса Христові є для нас Божим заклик до милосердя, надії, віри та любові" [10, с. 140]. Але ще більш цікавим є тлумачення шостої заповіді, в якому владики Олександр повністю виводить відповідний імператив із теології любові: "Не убий" – заповідь фундаментальна, оскільки вбивство є крайня протилежність любові.

Любити – значить бажати повноти усякого блага улюбленому і, перш за все, повноти життя, відповідно, і вічного буття. Вбивство також є і самогубством, оскільки знищує у серці вбивці основу життя – любов. Вбивством є і самогубство, як відмова від довіри до Бога і надії на нього. [...] Вбивством є і небажання захистити чи спасти іншого.

Всякий гріх, як порушення законів істинного життя, законів любові, є опосередковане убивство" [10, с. 136]. Єпископ О. Семенов-Тянь-Шанський впевнений, що у деякій мірі закон любові може бути втілений у суспільному устрої, і навіть може існувати "християнська держава", яка повинна турбуватися про покращення матеріальних умов людей, про виховання їх творчої діяльності у соціумі і про забезпечення умов для вільного духовного і культурного розвитку особистості [10, с. 180]. Чому ідеал суспільства поступового торжества любові є нормативним – не зрозуміло, і сам єпископ О. Семенов-Тянь-Шанський визнає труднощі втілення цього ідеалу через небажання багатьох людей жити "згідно з волею Божою" [10, с. 181]. Пояснення універсальності ідеалу суспільства любові взагалі сучасні теологи вважають досягненням папи Бенедикта XVI, його енцикліку "Любов у істині" [200, с. 219], а в часи написання єпископом О. Семеновим-Тянь-Шанським "Православного катехізису" важко було очікувати на систематичну аргументацію на користь такого ідеалу. Сам владика Олександр підкреслює, що для суспільства необхідним є право, а мораль любові може бути у праві лише частково виражена.

Мораль любові скоріше доповнює правове життя суспільства так само, як церква доповнює державу. Це доповнення не може бути обов'язковим через саму природу закону любові. "Християнський моральний закон – не повеління, а заклик, який є несумісним ні з примусом, ні з посиленням на авторитет. Це "закон свободи" (Іак. 1:25) і закон любові. Його виконання і його обов'язковість – плоди благодаті; той, хто отримав благодать, знає, що закон

Христов є закон життя, а його порушення – путь до смерті" [10, с. 176]. Повністю закон любові, який проповідує церква, буде виконано лише у царстві Божому, на землі ж окремі добрі справи є лише символом і початком майбутнього торжества Божої правди.

#### **Висновки до розділу 4**

Виконаний аналіз особливостей православної етики Нового часу дозволяє зробити такі висновки:

1. Православна етика Нового часу повністю сконцентрувалась на деонтологічній легітимізації моральних норм, і всі варіації етичних та навіть аскетичних систем ґрунтувалися на конструюванні різних систем духовних законів.

2. Православна етика доби модерну варіювалася в залежності від того, з якими системами західної теології вона полемізувала чи від яких систем релігійної етики західного християнства залежала. На прикладі постанов Константинопольського собору 1723 року показано, як у полеміці з протестантизмом відбувається перехід від етики чеснот до етики обов'язків у офіційному вченні церкви.

Аналогічні тенденції прослідковано на етичних вченнях Петра Могили, який полемізував із католицизмом, і Сергія Яворського, який спростовував лютеранство. У ході полеміки відбувається загальна трансформація православної етики, і вона викладається вже, як деонтологічне вчення.

3. Православна етика модерну, як всебічно розвинута система, була створена Інокентієм Пензенським і включала в себе три частини: вчення про нову людину; вчення про Божественний закон і обов'язки людей; вчення про розсудливе узгодження своєї реальної поведінки з нормами Божественного закону і етичними обов'язками.

Всеохоплююча система моральних приписів ґрунтується в Інокентія Пензенського за лютеранським взірцем цілком на Писанні, а вчення про природний етичний закон практично повністю ігнорується.

4. Іоанн Янишев намагається християнську етику вписати у контекст загальнолюдської природної етики. Сергій Старогородський трансформує православну етику таким чином, щоб вона засновувалася на внутрішніх переживаннях, і не містила зовнішніх приписів. Олександр Семенов-Тянь-Шанський завершує розвиток православної етики деонтологічного типу у власній системі, в якій усі обов'язки християнина виводяться із теології любові.

## РОЗДІЛ 5. БОРОТЬБА ГУМАНІСТИЧНИХ І ТОТАЛІТАРНИХ ТЕНДЕНЦІЙ У ПРАВОСЛАВНІЙ ЕТИЦІ ДОБИ ПОСТМОДЕРНУ

Постмодерн, як новий стан суспільної та теологічної свідомості, ставить перед православ'ям цілий ряд викликів. Частина із них усвідомлена, частина залишається поза увагою церков та теологів. Але найбільш прогресивні православні богослови при усвідомленні особливостей нової епохи постмодерну намагаються створити нову парадигму православної теології [67]. Усталеної назви для цієї нової парадигми ще немає, і вона називається то "постнеопатристикою", то "неопатристикою", то "літургічним євангелізмом", то "православною радикальною ортодоксією", то "православною постметафізичною феноменологією" [388]. Необхідність переходу до нового стилю мислення і в етиці зумовлена тим, що постмодерн не сприймає проповідь, у тому числі етичну, з позицій авторитету.

Церкви поступово перебудувалися і нав'язують суспільству вже не десять заповідей, як розкриття природного закону (парадигма модерної православної етики) і не етику самопожертви заради іншого (парадигма пізнього модерну), а лише пропонують суспільству прийняти певні християнські цінності як традиційні для нього та ефективні для вирішення його проблем. Зміна етичного дискурсу найглибше змінює саму православну етику, як вона виражена в творчості православних теологів кінця XX – початку XXI століття.

Якщо увага до соціальної етики православної церкви в релігієзнавстві доволі велика, то сучасна православна етика ще не осмислювалася комплексно і системно. Щодо характеру православної теологічної етики доби постмодерну існують лише деякі побіжні зауваження О. Кирлежева [194], О. Філоненко [350], Ю. Чорноморця [387; 388], Г. Христокіна [370; 369], П. Гаврилюка [67],

які вважають цю етику принципово новою і в основному розглядають її на прикладі думки пізнього І. Зізіуласа та А. Сурожського.

Цим побіжним зауваженням протистоїть думка відомого німецького дослідника сучасної православної теології К. Фельмі про принципову тотожність етичних установок всіх православних богословів з кінця ХІХ по початок ХХІ століть. Єдиний духовний досвід та єдину етично-аскетичну теорію в православ'ї від святих отців до сьогодення бачить знаний дослідник Тома Шпідлік [403]. Але всі ці характеристики сучасної православної етики (взагалі та в її ставленні до попередніх етапів розвитку етичної думки, традиції) є фрагментарними побіжними судженнями, які не спираються на комплексний аналіз етичних концепцій сучасних православних теологів.

Метою нашого дослідження буде перш за все виявлення головних характеристик етики православ'я доби постмодерну в тому її вигляді, як вона виражена в творах православних теологів Антонія Сурожського [19; 20], Олександра Шмемана [397; 398; 399], Девіда Харта [360], Джона Манусакіса [240], а також у пізнього Іоанна Зізіуласа [144]. Відразу зазначимо, що в кінці ХХ – на початку ХХІ століття чимало теологів продовжують перебувати в полоні попередніх парадигм теологічного розвитку.

Але, як не раз відзначалося дослідниками, для релігії та теології таке явище є природним, характерним. Якщо в науці після появи нової парадигми відбувається перехід всієї наукової спільноти до нових загальновизнаних концептів та теорій, методів та установок мислення, то в теології завжди зберігаються прибічники старих підходів, і нове розвивається поруч із старим, як ефективна альтернатива – богословська, місіонерська, ідеологічна тощо. Тому в своєму аналізі ми сконцентруємося на творчості тих православних теологів кінця ХХ – початку ХХІ століття, які мислять по-новому, критикують попередні парадигми, пропонують новаторські постмодерні етичні теорії та практики як нормативні для всього православ'я.

Відзначимо, що навіть противники постмодерних теологів, вперті консерватори із різних помісних церков відмічають, що нові теорії та практики



розповсюджуються серед православних інтелектуалів та стають помітною ідейною силою, особливо у міській православній громаді. Дослідники відмічають, що "сурожовщина" (від Антоній Сурожський) та "шмеманізм" (від Олександр Шмеман) в Україні стали новою парадигмою мислення для вірних Української Православної Церкви (УПЦ) та Української Православної Церкви Київського Патріархату (УПЦ КП), пронизують ідеологію офіційних документів Української Автокефальної Православної Церкви (УАПЦ), і навіть впливають на теологію Української Греко-Католицької Церкви (УГКЦ) [384]. Православна етика доби постмодерну має власні джерела в етиці самопожертви, розвинутій у православних теологів пізнього модерну.

Ця етика ґрунтувалася на особливій екзистенційній антропології. Людина є людиною лише, як героїчна особистість, яка стає над грішною природою з її пристрастями. Якщо для патристичної етики чеснота є реалізацією людської природи, то для екзистенційної етики – трансценденцією людської особистості над природою. Надприродність чеснот означає, що вони можуть бути реалізовані лише за допомогою Божої благодаті, і кожен доброчесний акт є подоланням егоїзму, до якого схильна людська природа.

У межах такого екзистенційного героїзму любов до Бога і ближнього тлумачиться, як альтруїстичний акт самопожертвування. Ця теорія має яскраво виражений містичний аспект. Віруючий бажає досягти безпосереднього спілкування із Богом, блаженства, яке виникає в Божій присутності. Але Бог (як "зовсім Інший") відкривається лише тоді, коли особистість є відкритою по відношенню до іншого, яким є ближній. Асиметричне етичне ставлення до іншого (щоб залишитися людиною, я ставлюся етично до іншого, як би він не ставився до мене) у дусі Е. Левінаса мислиться, як передумова можливості релігійного пізнання та містичної причетності Богові. Без етики неможлива ні теорія, ні містика, оскільки без етичної поведінки неможливий досвід, який є підґрунтям усього релігійного життя.

Православна етика доби постмодерну критично ставиться до абсолютизації досвіду, до містичного емпіризму, яким було пронизане

православне християнство. Х. Янарас та В. Лоський говорять про важливість лише особливого екзистенційного досвіду, що не спотворений рефлексивними роздумами і теоретичними уявленнями про Бога, про людину як суб'єкт спілкування з Богом. Виокремлення якогось первинного і взірцевого досвіду в теології Х. Янараса та В. Лоського веде, як і у О. Гайдеггера 1930-х років, до вільного утвердження способу жертвовної колективної поведінки як тотальної вимоги. Христос Янарас вважає взірцевим спосіб існування традиційних невеликих громад у грецьких селах – із їх святами, солідарністю, простотою. В. Лоський вважає взірцем громади часів апостолів та святих отців.

Ідеал беззастережного прийняття іншого в євхаристійній громаді розвивається священиком О. Шмеманом і митрополитом А. Сурожським, адже без такого повного співчуття іншому неможливе дійсне причастя Тіла і Крові Христових, дійсне становлення особистості частиною церкви як містичного Тіла Христа. Спільнотна етика не веде, однак, у А. Сурожського і О. Шмемана до ідеалізації спільноти, а є висхідним пунктом для персоналістичної етики. А. Сурожський і О. Шмеман бояться колективізму, як першого кроку до тоталітаризму, не довіряються повністю ні суб'єктивному, ні колективному досвіду, ні відрефлектованому, ні первинному досвіду.

Початком християнського життя – етичного, теоретичного, містичного – А. Сурожський і О. Шмеман вважають виключно подію особистої зустрічі із Христом. Саме на подію переносяться ясність та достовірність, якими раніше наділявся досвід. Особиста зустріч, як подія, не може бути предметом для верифікації, але і захищена від фальсифікації. Зустріч із Богом – це така особиста подія, про яку можливе особисте свідчення як особливий наратив, достовірність якого засвідчується всім подальшим життям свідка [20, с. 29 – 30]. Насамперед достовірними можна вважати ті свідчення, істинність яких свідки погоджувалися підтвердити ціною власного життя (справжні подвижники, мученики тощо).

Вибір етичної позиції стає принципово вільним етичним рішенням у такій пізнавальній невпевненості (замість наукової раціональності чи досвіду

пропонується, як обґрунтування етичної позиції, лише особисте свідчення і пропонується самому пережити зустріч із Богом). Бог може відкриватися або одномоментно, або поступово.

Тому зустріч із Богом як містичний акт, може бути різноманітною. Так само різноманітним може бути і свідчення про Бога та про досвід зустрічі з ним [20, с. 10 – 11]. Також слід особливо наголосити на тому, що А. Сурожський говорить і про невербальні способи свідчення та їх більшу переконливість для цілей навернення. "Ви скажете: Христа ми не зустрічаємо, як вони [апостоли] зустрічали. Так, але ми зустрічаємо людей, які знають Христа, які вірують у Нього. На думку окремих отців церкви, ніхто не може відмовитися від усього, щоб слідувати Богові, якщо не побачить на обличчі хоча б однієї людини сяйва вічного життя. Іноді людина сяє. Іноді ми знаходимо в людині таку глибину, таку широчінь любові, самозабуття, яка вже не належить землі. Це нам відкриває вже початок небесного" [20, с. 11]. А. Сурожський із досвіду зустрічі з Богом не починає виводити якогось шляху подальшого спасіння душі та технологій етичної особистої та спільнотної поведінки.

Етична стратегія А. Сурожського полягає в іншому продовженні звичайного життя. Він пропонує сприймати всі події власної історії, як знаки від самого Бога, в кожній зустрічі із ближнім чи дальнім бачити додатковий (і головний) смисл – зустріч із Богом. У кожній людині є внутрішнє світло і темрява, і знаком від Бога для іншого має бути світло. Святі є знаками особливими, які захоплюють Божим світлом. Але і не святі, звичайні люди несуть благодатне чи природне світло, яке може бути певним знаком.

Побачити світлоносність іншого можна виключно при інтенції на неї, при спеціальній концентрації уваги [20]. Таким чином, етична позиція полягає перш за все не у виконанні певних законів, не у придбанні чеснот, не у певній діяльності, а у зміні інтенції на комунікацію з іншими людьми. Установка на взаємний обмін добром – це особисте рішення, яке не може

бути продиктоване почуттям обов'язку чи роздумами про ефективність такої стратегії.

Така етична позиція відносно іншого – це просто рішучість жити інакше. А. Сурожський наводить авторитетні свідчення на користь радикального значення такої рішучості. "Святий Серафим Саровський говорив, що різниця між грішником, який гине, і праведником, який спасається, тільки в одному : в рішучості, тобто у тому, щоб поставити перед собою певну задачу і вирішити не відступати від тої правди, яку ми вибрали" [20, с. 35]. Зло, гріх, пристрасті, які необхідно відкинути, розпізнаються як те, що є "негідним і нас самих, і Бога" [там само]. Гідність стає новим внутрішнім критерієм для виокремлення добра і зла, оскільки розрахунок на етичну поведінку можливий лише тому, що людина, яка зустріла Бога, має благоговіння перед ним.

Відповідно, гідність своя власна чи іншої людини – не привід для гордості, а причина для благоговіння. Етика втрачає чіткі раціональні чи емпіричні орієнтири, але, на думку А. Сурожського, відповідає реальності живих відносин із Богом, а також реальності людських комунікацій у суспільстві. Орієнтація на ситуативність і подієвість не веде до релятивізму саме завдяки концентрації уваги на гідності Бога та людини, вчинку та способу життя. Не менш важливе значення має і знакова природа кожного вчинку, яку ми описали вище.

Від людини залежить етична інтенція, але звершення самих етичних вчинків і придбання цілісного способу етичного життя можливе завдяки благодаті. А. Сурожський підкреслює: "Своїми силами ми не можемо здійснити повністю нічого з того, що є гідним і нас самих, і Бога" [там само]. Здійснення добра можливе з причини належності людини до Церкви, оскільки довершене добро можливо здійснити лише Богові, а "ми – продовження через всю історію втіленої присутності самого Христа" [там само]. Традиційна патристична етика гідності іншого підкреслювала за допомогою теологічної концепції, згідно з якою кожна людина створена за образом Божим, і цей охрещений оновлений образ став іконою Христа.

Для А. Сурожського кожен охрещений є іконою Христа як жива його частинка. Тут маємо справу із еклезіологічністю етики. Християнин має поважати іншого, оскільки цей інший має гідність частини містичного тіла Христового, частини Христа. І християнин має сили це робити, оскільки сам є частиною містичного тіла Христова, в якому благодать діє так само, як і в дереві – соки. Відірваність від церковності робить християнина безсилим творити добрі діла, так само як і висушена відрубана гілка дерева не може плодоносити [20, с. 36]. Таким чином, порівняння церкви з деревом, використане свого часу апостолом Павлом, отримує нове застосування для пояснення співвідношення інтенції особистості та дії благодаті в етичному вчинку.

А. Сурожський вважає, що духовні вправи і концентрація уваги дозволяють почути особистість іншого. Можна вловлювати смисл слів, вслухуватися у слова, у голос. А можна почути саму особистість, навчитися їй співчувати у горі та радості. Так само можна почути і голос Божий, почути особистість Христа, вслуховуючись в Євангеліє [20, с. 37 – 39]. Присутність Бога в житті особистості та спільноти мислиться, як всеохоплююча: універсальне і безмежне життя Боже є контекстом для життя особистостей і спільнот. Реальність Божої присутності крізь чуттєвий світ може бачитися духовною людиною так само, як дно річки бачиться крізь товщу води. І реальність самої внутрішньої особистості може бути дана у зустрічі з людиною – за всіма плинними характеристиками людського є ця особиста самість, яку можна відчуті і пізнати.

Видатний православний богослов із США Девід Харт [360] звертає увагу на красу цієї присутності Бога і особистості іншої людини. І саме краса стає передумовою для етичного ставлення до самої себе, до іншої людини, до суспільства, до Бога. Д. Харт звертає увагу на те, що благоговіння перед гідністю іншого передбачає абсолютизацію миру, як суспільного стану і психологічного настрою особистості. За Д. Хартом, Бог, світ, людина, суспільство знаходяться між собою в ідеальних відносинах гармонії, якщо людина і суспільство відповідають задуму Бога про них.

Прихована гармонія має бути оприявленою. Саме у цьому полягає головне завдання етики – індивідуальної та суспільної. Зміни від наявного стану речей до преображеного можливі завдяки наявній прихованій гармонії та благодаті, яка допомагає перейти від реального грішного стану речей до уявного ідеального. Девід Харт мислить перехід виключно як мирні акції, у дусі розповсюдження солідарності, у дусі виховання спільнот та особистостей, у дусі "гандізму" та "християнського соціалізму". Девід Харт вважає, що стратегію свідочтва і не насильницького спротиву використовувала церква в перші три століття, і внаслідок цієї стратегії імперія була повернута до християнства. Звісно, ця теза є доволі дискусійною, адже імперія християнізувалася внаслідок вибору імператорів, який був мало пов'язаний із подвигами мирного спротиву християн. І ціною "втілення" ідеальної гармонії в реальність завжди ставали далеко не ідеальні суспільства.

Так, на зміну рабовласницькому суспільству прийшло не царство Боже, а феодалізм. Після феодалізму наступив не есхатологічний час звершення обіцянок Божих, а капіталізм. Девід Харт нищівно критикує капіталізм – так само, як Златоуст критикував рабовласницький лад, а реформатори – феодальний. Але думати, що на зміну капіталізму через нову мобілізацію християн до не насильної революції Духу прийде "християнський солідаризм" чи "християнський соціалізм" – украй наївно. Ніякого конкретного проекту такого суспільства і плану реформ, які б привели до ідеального суспільства, немає.

Слід відмітити, що існує небезпека спільнотнісної ідеології, з якою стикалася католицька церква в 1920-1930-ті роки [206]. Занадто великі надії на спільноти були суголосні із тодішніми суспільними настроями, і ідеологія, що ідеалізує спільноти, змогла стати ефективною лише тоді, коли була врівноважена ідеалізацією прав людини. Відповідний поворот, який розпочався із різдвяного послання папи Пія XII 1942 року, необхідний і для православної теології. Сьогодні не існує рівнозначного акценту на цінності особистості, який би врівноважував акцент на цінності спільноти. Навпаки, загальним місцем для

православної теології стало твердження, що людина може бути справжньою особистістю лише в спільноті.

Таке вчення, зокрема, популярне у викладі митрополита І. Зізіуласа та архімандрита С. Сахарова. Згідно із цими православними теологами, особистість може існувати лише у спілкуванні. А істинне спілкування "Я-Ти" можливе лише у спільноті. Образом ідеальної спільноти вважається Трійця, де кожна особистість існує заради іншої, а не для себе самої. Як сказав один із видатних православних богословів сучасності митрополит Каліст Уер: "Трійця – це наша соціальна програма". Але навіть якщо наголос на особистості, як екзистенції, буде настільки ж абсолютним, як і на спілкуванні, залишається найважливіше питання: що це значить для соціальної етики? Як конкретно можливе це ідеальне суспільство? Як можна хоча б розпочати жити персонально-спільнотним способом життя?

За Д. Хартом, православні євхаристійні спільноти – це острівці нової соціальності, яка живе за логікою дарування життя одне одному. Дійсно, такі спільноти можуть існувати, але фактично вони існують лише, коли хтось виступає донатором таких соціальних експериментів. Заробивши гроші у капіталістичній реальності, можна їх витратити на посткапіталістичний острівець спільнотного життя. Але наскільки можлива посткапіталістична економіка? Чи вижило б суспільство, яке жило б за законами взаємного обміну товарами і послугами з мінімізацією ролі капіталу? Це непросте питання, на яке не існує відповіді у православних теоретиків.

На нашу думку, такі теорії є відображенням появи нового економічного укладу – постіндустріальної економіки. В ідеальному відображенні ця постіндустріальна реальність виступає більш ідеальною, ніж вона є насправді. Але її риси – панування комунікації, велика роль особистості як головного ресурсу економіки знань, цінування горизонтальних зв'язків – все це відображається в теологічній формі суспільного дискурсу.

Американський православний теолог грецького походження Джон Манусакіс абсолютизує особистість більше за спільноту, вважаючи саме її

"місцем з'яви Бога" [240, с. 42]. Така ідея приводить до постмодерної ідеалізації любові, як єдиної адекватної форми ставлення до іншої особистості. Замкнутість на собі характеризується Д. Манусакісом, як стан духовної смерті суб'єктивності. Особистісність суб'єктивності можлива лише за умови її відкритості назустріч іншому. "Я" – це той, кого інший може позвати по імені, до кого може доторкнутися. Суб'єкт, за Д. Манусакісом, буквально втілений, невідривний від своєї тілесності. Але ця тілесність є людською настільки, наскільки належить до культури людської спільноти [240, с. 102 – 103]. Становлення людських стосунків із Богом, етичних відносин з іншою людиною відбувається "раптом" [240, с. 152 – 153]. Етичне відношення не має метафізичного підґрунтя ні в людській природі, ні в людській особистості. Воно буквально є чудом, несподіваною відповіддю на чудо створення людини і дар підтримки її життя.

Оскільки саме життя виникає із надлишкового дару, то і в етичному ставленні до іншого є саме надлишкове буяння життя, є стихія ірраціональної любові. У цій теорії Д. Манусакіса очевидним є вплив сучасної французької філософії та постмодерної французької теології католицизму. Ірраціональна любов, як причина етичного ставлення, конституюється грою особистісної уяви. Ця уява стимулюється літургією, направляється у певне русло. Але її продукування залежить цілком від особистості вірного. Здатність уявляти етичне ставлення і потім втілювати його в життя – відрізняє людину від інших істот. Саме у цій проєктивності любові, а не в раціональності – сама суть людяності.

Суб'єкт стає повноцінною особистістю саме у таких відносинах ірраціональної гри продуктивної уяви про етичне чи любовне ставлення до іншого, що супроводжується втіленням цієї гри у конкретні спонтанні чи продумані вчинки, жести, слова. В такій спонтанності православні та католицькі теологи вбачають саму суть святості як форми поведінки, саму суть справжнього життя. Христос в Євангелії обіцяв, що "будете мати життя із



надлишком", і стихійні відносини любові є саме реалізацією такого задуму, і особистість провокується на таку поведінку благодаттю від Бога.

Намагання засудити владу і насилля, як однозначно негативні, пропозиції зробити "гандизм" нормою для соціальної поведінки православних християн, зведення етики до теології ірраціональної любові, були гостро розкритиковані видатним православним теологом із Франції Олів'є Клеманом. У своєму дослідженні "Влада і віра" О. Клеман намагається досягти реалістичної позиції, і на основі теорії загальної православної етики, заснованої на теології та антропології, соціології та еклезіології, запропонувати деякі загальні вимоги до соціальної етики.

О. Клеман звертає увагу на те, що, згідно із біблійним наративом, ще у раю людина була покликана до влади, до панування над природою, до відповідальності за себе і за інших, до перетворення реальності від наявного стану до кращого, довершеного, що потребувало б зусиль, застосування сили.

Людина була покликана до відповідального владарювання, і будь-які людські відносини мають елемент владних: "Владою є все: батьківство-материнство, яке забезпечує дитині потрібні знання (насамперед уміння говорити, знання стриманості та ніжності, віддалі та близькості); влада у суспільстві, яка забезпечує мінімум ладу та миру, створює можливість передачі культури, пам'яті, а отже – вольового прагнення до спільного майбуття; пізнання та творчість, як окраса і одухотворення світу" [269, с. 96]. Християнин протистоїть не владі взагалі, а злому її використанню, яке розвивається через різноманітні пристрасті, у тому числі – через пристрасть до панування, до підкорення, до насилля над іншими. Справді, Христос пропонує ідеал нового типу влади – влади як служіння, при якому суб'єкт влади дійсно принижується, переживає онтологічну "кенозу" (грецькою "сходження вниз", "спустошення", яке включає у себе служіння і самопожертву) [269, с. 99 – 102]. Така етика служіння є внутрішнім обмеженням для влади, тоді як контроль громадянського суспільства може бути лише зовнішнім обмеженням і не завжди ефективний сам по собі. Влада церкви є альтернативною владою у

суспільстві, владою сумління. Свідчення християн, які гідні власного християнства, про несправедливості та можливості їх викорінення є важливішою за соціальне служіння церкви у суспільстві, бо провокує вибух творчих сил у культурі та цивілізації. Вступаючи у постмодерн як нову епоху варварства (за Мішелем Анрі), людство потребує впливу християнство так само, як і за часів раннього середньовіччя [269, с. 105 – 107]. О. Клеман має надії на появу нового типу людини, яка б панувала над силами цивілізації, а не була їх рабом [там само]. Але поява такого типу можлива не лише завдяки етичним зусиллям "знизу", але і діяльності морально відповідальної політичної еліти.

Зазначимо, цей висновок співпадає з пропозиціями греко-католицького митрополита Андрія Шептицького, поданими у другій частині його твору "Як нам будувати рідну хату?", а також із соціально-етичними роздумами сучасного українського православного богослова і філософа Ю. Чорноморця, який гостро критикував надії М. Мариновича та керівництва УГКЦ лише на солідарність "знизу" та Божу допомогу. Дійсно, цивілізований стан, ще й орієнтований на християнські цінності, не може бути плодом лише загального ходу історії та солідарності народу. Як показав досвід Майдану і сучасної української кризи, крім солідарності "знизу", потрібні ще й системні зусилля влади, політичної еліти. І тут без правового примусу не обійтися, на що правильно вказує О. Клеман.

Епохи пізнього модерну і постмодерну ставили перед православ'ям цілий ряд викликів, головною відповіддю на які з боку ортодоксальної теології та релігійно-філософської думки стало творення православного екзистенціалізму. Вперше відповідні положення цього напрямку було сформовано М. Бердяєвим, який намагався охопити у власних роздумах не лише теоретичні питання онтології, гносеології, антропології, але і практичні проблеми індивідуальної та суспільної етики, соціальної теорії, війни та миру, міжконфесійних та міжрелігійних відносин. Із сфери релігійної філософії екзистенціалізм був

запозичений у саму православну теологію В. Лоським, що знаходився під впливом не лише М. Бердяєва, але й Ж.-П. Сартра та Е. Жильсона.

Окремої уваги у нашому дослідженні заслуговують етичні програми Х. Янараса та І. Зізіуласа. Етика першого – найбільш розвинута, описана у численних фундаментальних роботах. Етика другого – дуже впливова. Православний теологічний екзистенціалізм був всебічно розвинутий митрополитом І. Зізіуласом. Але як В. Лоський, так і І. Зізіулас не займалися спеціально етичною проблематикою, розглядаючи етичні питання лише побіжно, при аналізі співвідношення свободи і необхідності, добра і зла, а також при своїх тонких розрізненнях між колективізмом і спільнотністю, індивідуалізмом і персоналізмом.

Над створенням розвинутого етичного вчення православного теологічного екзистенціалізму спеціально працював лише грецький філософ і богослов Х. Янарас. Джерела, особливості та наслідки православної етики Х. Янараса заслуговують уваги не лише самі по собі, але й за їх значний вплив на теологічний дискурс і офіційні документи православних церков із широкого спектру етичних питань. Науковий аналіз етичної концепції Х. Янараса можливий на основі розвинутої за останні десятиліття методології типологічного аналізу релігійної етики, яка передбачає розрізнення етики закону та етики чеснот і надає переваги останній.

Комплексним релігієзнавчим дослідженням православної етики Х. Янараса буде виявлення її загальних основ – переважно за книгою "Особистість та ерос" [413], аналіз її основоположень, як вони сформовані у праці "Свобода етосу" [414], осмислення соціальних аспектів цієї етики з урахуванням політичного маніфесту "Церква в посткомуністичній Європі" [417] і робіт з еклесіології [415], догматики [412], теорії любові [416], філософії [411]. Етика Х. Янараса оцінюється нами у загальному контексті православної думки доби постмодерну в тому її вигляді, як вона виражена в творах православних теологів А. Сурожського [20], О. Шмемана [397; 398; 399], Д. Харта [360], Д. Манусакіса [240], І. Зізіуласа [144], патріарха Варфоломія [52].

Православна етика Х. Янараса є найбільш розвинутою етичною системою сучасної православної думки. Ця теорія моральної поведінки віруючого і спільнот для сучасної православної теології є і логічно першою, оскільки найбільше пов'язана із православною думкою пізнього модерну, із пошуками М. Бердяєва та російської релігійної філософії взагалі. Ланкою, через яку Х. Янарас зазнав визначального впливу попередньої традиції, став православний екзистенціалізм. Православна етика Х. Янараса ґрунтується на його онтології особистості.

Саме особистість, як суб'єкт морального вчинку, знаходиться в центрі етичних роздумів грецького теолога. Згідно з Х. Янарасом, бути особистістю – це бути у відносинах, а особистості – це онтологічні відносини. Теолог звертає увагу на значення грецького слова "просопон", яке має дзеркальні значення: по-перше, спрямовувати ("прос") погляд ("опон"), по-друге, знаходитися напроти погляду іншого [413, с. 93]. Те, що аналізу грецьких термінів надається у Х. Янараса важливе, а то і вирішальне значення, пов'язано із залежністю від філософії Гайдеггера, який у своїй феноменологічній герменевтиці "вслухався у слова" філософської і теологічної мови заради виявлення прихованих первинних сенсів.

Грецька філософія при цьому мислилася М. Гайдеггером, як унікальна фіксація первинного дорефлексивного досвіду, висловленого переважно у досократиків і Аристотеля. Учениця М. Гайдеггера Барбара Касен звертає увагу на те, що грецька мова є оригінальною для європейської філософської традиції, а інші мови формувалися як переклади філософських концептів з грецької [110, с. 13 – 25]. Христос Янарас вважає найбільш адекватною щодо взірцевого досвіду мову грецької патристики, на якій сформовано християнські догмати про Бога і християнське вчення про особистість, церкву, соціальну дійсність.

Грецька культура і біблійна традиція у грецькій патристиці мають не просто власний синтез, а мету-ціль свого розвитку. Можна сказати, що грецька патристика – це ідеальний стан думки всього людства, від якого можливо відмовитися лише через зраду. Традиція латинського Заходу вважається

відступництвом, яке стає відвертим у добу схоластики і наростає, як лавина, аж до сьогодення. Протистояння Заходу – це умова збереження православ'я як адекватної християнської традиції.

Звісно, що за такого бачення історії думки вчитель Х. Янараса М. Гайдеггер виявляється "останнім метафізиком", якого необхідно подолати, як і всю західну традицію, для справжнього повернення до постметафізичного мислення, виразом якого бачиться грецька патристика з її двома джерелами – у грецькій античній філософії та біблійній традиції [413, с. 89 – 91]. Надання великого значення герменевтичному аналізу слів теологічної та філософської мови у співвіднесенні із феноменологією досвіду, який вважається взірцевим – яскрава відмінна риса постметафізичного способу мислення, який практикується Х. Янарасом.

Як і в М. Гайдеггера, етика Х. Янараса засновується на розрізненні нормативного способу буття, який є "справжнім", і наявного "несправжнього" способу існування, що нівелює особистість [31, с. 102]. Головна риса істинного способу особистісного буття – це його екстатичність. Особистість спрямована назовні, і це прагнення екстатично вийти за власні межі у виконанні власного буття є особистою трансценденцією.

Вслід за Діонісієм Ареопагітом, Х. Янарас називає це екстатичне прагнення "еросом", тобто екстатичною любов'ю, яка відрізняється за своєю інтенсивністю та повною проявленістю назовні від спокійної "агапе" (грецькою буквально "агапе" – це любов-ніжність) чи дружньої "філії". Згідно із Ареопагітиками, "Божественна любов екстатична: вона підбурює тих, хто любить, належати не собі, а улюбленим" [101, с. 127]. Бути особистістю, яка екстатично здійснює трансценденцію до стосунків любові з Іншим – це і означає бути для людини. Для речей "бути" – це бути "перед обличчям людини" [26, с. 116]. Відповідно і знання – це схоплення того, яким способом існуюче існує, а не схоплення сутності [413, с. 98]. Таким чином, Х. Янарас формує персоналістичну онтологію, у якій існуюче або є особистістю, або

співвіднесене до особистості, а сама особистість є екзистенцією як онтологізованим відношенням і "способом буття".

"В межах онтології, яка визначається пріоритетом особистості, ми "пізнаємо" Буття як спосіб, яким є все існуюче: людська природа існує як особистий екстаз, а сутність речей – як присутність, співвіднесена із особистістю" [413, с.116]. Буквально існують, за Х. Янарасом, власне особистості, а речі існують – у співвіднесеності з ними. Але особистості не існують самодостатньо, а лише як екстатичний прояв буття людської сутності. Христос Янарас протестує проти абсолютизації людського суб'єкта в новоєвропейській філософії, а також проти максими Сартра: "Існування передує сутності".

Згідно з Х. Янарасом, особисте існування (екзистенція) є проявом таємничої сутності людини, і онтологічного пріоритету не може бути, бо не існує ні екзистенції без сутності, ні сутності без екзистенції. Х. Янарас звертається до прикладу з картиною Ван Гога. З одного боку, картина є очевидним проявом яскравої особистості Ван Гога. Але чим більше проявлена особистість митця, тим більше виступає і загальнолюдська сутність у її апофатичній нескінченній глибині загального "буття людиною". На картині Ван Гога ніяк не проявляється сутність людини без посередництва особистості митця. Але і говорити про пріоритет особистості над сутністю неможливо, бо особистість є прояв самої сутності. Бути людиною – це бути в екстатичному відношенні до іншого і являти себе в особистісний спосіб. Бути особистістю – це бути в екстатичному відношенні до іншого і являти людяність у своєму особистісному способі буття.

Таким чином, особистісність та людяність занадто сильно пов'язані, щоб можна було їх розділити хоча б на мить і заявити про пріоритет чи то людської сутності, чи то людської особистості. Будь-який із способів мислення та світоглядного викривлення суті питання – чи то "есенціалізм" (абсолютизація сутності), чи то "суб'єктивізм" (абсолютизація особистості, суб'єкта, екзистенції) – це не теоретичні помилки, а практичне конституювання

"несправжнього" способу існування, це онтологічне та етичне "гріхопадіння", це забуття буття і любові, це шлях до соціального маніпулювання і тоталітаризму одних особистостей над іншими. Можна сказати, що втрата нормативного способу існування – це і є зло, і боротьба за повернення до ідеального способу існування – це і є позитивна етична програма Х. Янараса.

Етичне ставлення до іншого – це ставлення до нього, як до унікальної особистості, до особистості рівня геніальності. Етичне ставлення до речей світу і світу загалом – це ставлення до них, як до співвіднесених із особистістю генія. Христос Янарас пропонує ставитися до предметів світу так, як ставився Ван Гог до намальованих ним речей: через прості речі повинна до нас промовляти всезагальна істина буття. Звісно, що етичне ставлення до інших та речей в практичній реалізації має бути просто "благоговінням перед життям", а не еротизацією чи музифікацією цих стосунків.

Але при цьому світ є прекрасним твором художника Бога, особистість якого виражена у "космосі" не менше, ніж особистість Ван Гога у його картинах чи особистість В. А. Моцарта в його музиці. Поважати творчість Бога, чути його голос крізь творіння – умова можливості збереження власної гідності [413, с. 186]. Наголос на особистості без її співвіднесення із сутністю і без її відносин із Іншим – веде до шляхів абсурду А. Камю.

Наголос на сутності призводить до нігілізму. Лише єдність особистості та людяності в людині, при співвіднесенні із Богом, як Іншим, забезпечує збереження і розвиток персоналістично-антропологічного світогляду та відповідної етики [413, с. 150]. Персональне буття не лише індивідуалізує сутність – яка тільки через персональний спосіб буття і може існувати. Персональне буття виступає моментом свободи: адже особистість людини не може не мати людської сутності, але може трансформувати довільно і творчо усі здатності людської сутності.

Більшу свободу має лише Бог, у якого воля Отця визначає як існування Сина і Святого Духа, так і характер Божественної сутності. Але абсолютній свободі екзистенції Отця людські екзистенції наслідують при аскетичній і

творчій трансформації власної людяності, а також при смиренні у діалозі з іншими особистостями [411]. Таким чином, "справжнє" існування, як етично схвальне, протиставляється звичайному існуванню, як свобода – несвободі.

Цінувати спілкування з іншим особистість може лише тоді, коли розуміє, що інший говорить чи діє з глибин апофатичної (непізнаваної) сутності і що кожен акт спілкування, солідарності, спільної дії є чистим дарунком, екстатичним і любовним. У пізнавальному та етичному відношенні необхідно відмовитися від "об'єктивного" підходу – він є неістинним, бо закриває, а не відкриває дійсність існуючого. Особистість пізнає особистість чи співвіднесені із нею речі у особистому ставленні. Так само етичне відношення є етичним лише при особистому характері такого відношення. Особисте ставлення забезпечує необхідну для істини та любові безпосередність, без якої неможливо ані адекватне пізнавальне, ані адекватне етичне відношення [413, с. 151 – 152]. Христос Янарас особливо наголошує на необхідності етичного ставлення до світу. Прекрасний космос – "це другий голос, другий учасник діалогу, тобто особистого спілкування, яке має власною метою реалізувати і проявити єдину істину Буття.

У межах цього спілкування, пов'язаного із основними передумовами людського життя (потреба в їжі, речах, мистецтві, техніці, економіці), людина спілкується із світом, благоговіє, вивчає і сприймає мову речей. Вона не підкорює світ, як безособистісний і безсловесний предмет, своєму індивідуальному розуму і здатності до техніки; не чинить насилля над смислом речей, заставляючи його через прагматичні критерії обслуговувати свої індивідуальні бажання і потреби" [413, с. 186]. За переконанням Х. Янараса, етичне ставлення до світу втілювала візантійська цивілізація, а для Заходу характерне аморальне ставлення до світу, яке проявилось спочатку теоретично – у середньовічній теології та метафізиці, ренесансній та модерній думці і менталітеті, а потім і практично – у цивілізації нескінченного споживацтва.



Першопочатковим "гріхом" Заходу є об'єктивізація світу, і цей процес, на думку Х. Янараса, почався ще у схоластиці [413, с. 187 – 192]. Так само і поворот до загальної антропоцентричної картини світу Х. Янарас бачить не у Р. Декарта і Просвітництва, Реформації та Ренесансу, а у католицькій готиці [413, с. 187 – 188, 190 – 191]. До таких неісторичних переносів "гріхів" модерну на попередні епохи вже не звикати після того, як М. Гайдеггер заявив про те, що атомна бомба вибухнула в поемі Парменіда.

Звісно, що усі історичні "генеалогії нігілізму із духу метафізики" були перекладанням відповідальності та суперечать біблійній істини про свободу людини, яка не є рабом обставин і може їх здолати через покавання, повернення до повної свободи, трансформацію себе і спільноти. Але для нашого аналізу, крім помилковості позиції діагностування моменту "гріха Заходу" в якомусь моменті історії, критично важлива різниця між гайдеггерівським баченням історичної долі Європи і теологією історії Х. Янараса.

За М. Гайдеггером, ніякого історичного "золотого віку" довершеної соціальності, гармонії особистості та спільноти, гармонії спільноти та природи – не існувало. Для Х. Янараса така спільнота існувала у Візантії – хоча він не може навести жодних доказів на користь цієї надважливої тези: "Космологія візантійських отців церкви, як спосіб життя і спосіб використання світу, передбачає певний тип культури: мистецтво, ремесло, техніка, економіка і політика, в яких було б можливо шанувати, вивчати і розуміти особистісний смисл світу, тим самим зберігаючи істину життя і слугуючи життю як істині і довершеності.

Певною мірою така культура отримала історичне втілення в епоху, яка має назву візантійської та поствізантійської. Однак до нашого завдання не входить розгляд того, яким чином у межах візантійської культури мистецтво, техніка, економіка, політика, законодавство зуміли виразити основну життєву позицію православної космології, зберігаючи літургічне сприйняття світу і історії, світостворюючий зв'язок людини із створіннями. Зв'язок, що виникає з того, що індивідуальна воля підкоряється космічній гармонії і мудрості" [413, с. 186 – 187].

Як бачимо, сам Х. Янарас не надає ніяких доказів існування у візантійській та поствізантійській цивілізації "золотого віку". У примітках він посиляється на ряд історичних досліджень, однак вони теж не містять обґрунтувань тези про особливу гармонійну цивілізацію у Візантії.

Навпаки, візантійські селяни добровільно переходили на сторону мусульманських завойовників через великі податки, корупцію у судах, переслідування релігійних меншин. Ніякими особливими досягненнями в областях техніки, економіки, права, політики Візантія не здобула собі слави. Будь-які ідеалізації візантійського минулого є такими ж безпідставними ідеологічними конструктами, як ідеалізація Русі у російських слов'янофілів.

У книзі "Свобода етосу" Х. Янарас [414] ідеалізує євхаристійні спільноти, як острівці морального суспільства – Церкви. Ці спільноти, як комунікативні суспільства із безпосередніми відносинами любові та святкування, протиставляються західному суспільству технологічних маніпуляцій та експлуатації. Х. Янарас вважає, що модель стосунків, встановлена в євхаристійних відносинах, може бути розповсюджена у постіндустріальному суспільстві та буде в ньому ефективною.

Так само католики мали свого часу надію на уподібнення громади родині. Така надія, багато разів висловлена як у соціальному вченні, так і в ідеології християнської демократії, не привела до бажаних результатів. Навпаки, відродження патерналістичних настроїв виявилось небезпечним для Європи, і довелося як католицькій церкві, так і ідеологам християнської демократії робити посилений акцент на правах і гідності особистості. Х. Янарас вбачає небезпеку лише в західному індивідуалізмі, на який перекладає всю вину навіть за ГУЛАГ : технології західноєвропейських маніпуляцій та ідеології Заходу нібито породили весь російський імперіалізм та радянський тоталітаризм [414, с. 186]. Нечуттєвість Х. Янараса до очевидних огріхів православного менталітету пояснюється якраз його баченням євхаристійних спільнот, як місця соціального подолання індивідуалізму і колективізму.

Церковній етиці цих спільнот, що спирається на авторитет традиції, на думку Х. Янараса, протистоїть лише конвенційна етика сучасного суспільства [414, с. 8 – 9]. Цікаво, що папа Венедикт XVI у своїй енцикліці "Любов у істині" [35] розмірковує про шлях до суспільства любові не знизу, від "родинних" євхаристійних парафій, як у Х. Янараса [414, с. 201 – 203], а "зверху": глобалізоване суспільство стає єдиним "селом", у якому "інші" вже безпосередньо наблизилися до особистості, і євхаристійного подолання віддаленості вже не потрібно для знецінення соціального відчуження.

Відносини любові із ближніми стали єдиною альтернативою для безпосередніх відносин ворожнечі, породженої ідеологічними, націоналістичними, релігійними суперечностями. Х. Янарас не має такого бачення глобальної єдності як позитивної можливості для християнізованого суспільства у майбутньому. Сучасне глобалізоване суспільство для Х. Янараса є торжеством історичного матеріалізму в його капіталістичній формі. [417]. За Х. Янарасом, глобалізація є розповсюдженням історичного матеріалізму капіталістичного суспільства, абсолютизованого споживацтва під виглядом завоювання світу ідеями лібералізму. Реальна влада у суспільстві сучасного капіталізму сконцентрована в руках транснаціональних корпорацій, і, відповідно, свобода вибору та політичних дискусій є лише видимістю без змісту.

Суспільство глобалізованого капіталізму робить людину рабом споживацтва, і людина погоджується пожертвувати власною свободою – окрім вузького прошарку істинних християн, які цінують власну ідентичність більше за примарний життєвий успіх у сьогоденні. Є лише єдина проблема, яка робить новий Єгипет глобалізованого споживацтва вразливим: неможливість подолати смерть. Саме смерть залишається серйозним викликом для сучасного капіталізму, який нейтралізував інші загрози власній моделі суспільства.

Ця загроза – це смерть, яка перериває життя, сповнене споживацтва. Усі намагання подолати смерть за допомогою відволікання громадської думки від смерті (модерн), за допомогою нових народжень (традиції), за допомогою нігілістичного заперечення значимості життя (постмодерн) не можуть

задовольнити людину, яка не хоче помирати, а мріє про безсмертя, про повноту життя. Ця мрія, це прагнення – сама суть життя людини, яскраво виражені риси як людяності взагалі, так і особистого способу життя. Ерос, як екстаз людського ставлення до іншого (ближнього) та Іншого (Бога), виявляється екстатичним прагненням до трансцендентного життя у вічності. Подолання замкнутості самоті суб'єкта виявляється подоланням смертності та обмеженості людини.

Христос Янарас пов'язує безсмертя Бога із свободою спілкування Трьох Особистостей від визначеності сутності Бога. Відповідно, і людина може бути безсмертною, коли подолає залежність екзистенції від людської природи, хоча ця екзистенція і є довершеним вираженням як душевної, так і тілесної сторони людської сутності. Подолання відбувається чудесним чином, але людина може створити умови для можливості Божого чуда відносно особистостей. А саме: пожвавити церковні стосунки, повернути через покаєння їм життєвість та екзистенційну напруженість любові.

Життєвим цивілізаційним контекстом мало б стати повернення від пріоритету раціональності до пріоритету життєвого досвіду; від розуміння особистості як індивіда – одного із множини таких самих суб'єктів правового і пізнавального відношення – до тлумачення особистості як унікальної іпостасі-екзистенції; від повернення до розуміння істини як "алетеї", "відкритості" буття назустріч особистості – при подоланні ставлення до істини, як логічної правильності, практичної доцільності та вдалості, які вимагали етики індивідуальних прав людини і споживацтва.

В етиці Х. Янараса бачимо яскраво виражене гайдеггеріанство, з його утопічними надіями на те, що на зміну модерному періоду раціональності та етики прийде новий – період відновлення гармонійних відносин людина – суспільство – природа – Бог. Ми не можемо стверджувати, чи є основи для надії на таке суспільство, але вони були у М. Гайдеггера, Х. Янараса, у папа Венедикта та С. Кримського.

Для нас важливо констатувати, що саме бачення сучасного суспільства в стані морального падіння, а вірогідного церковно-центричного суспільства

майбутнього як морально довершеного – це типова утопія, характерна для релігійних і пост-релігійних мислителів пізнього модерну. Зокрема відмітимо той факт, що церква та відносини любові стають анонімним і колективним месією, який нібито уможливорює чудеса, які, однак, не спостерігаються при наявності ідеально організованих церковних спільнот та ідеальних відносин любові: найкращі святі християни продовжують помирати, хворіти, мають численні життєві проблеми. Все це дозволяє нам зробити висновок, що у Х. Янараса власне етика підмінена утопічною ідеологією. І вся критика гайдеггеріанства за аморальність, яка стала знаменитою у викладі Г. Арендт і Е. Левінаса, може бути цілком справедливо спрямована на Х. Янараса.

Православний екзистенціалізм, як напрямок, зміг знову досягнути етичного мислення та істинного обґрунтування етичного ставлення до іншого у книзі Й. Зізіуласа "Спілкування та інакшість", аналіз якої буде продовженням наших студій. Загальне ж теоретичне обґрунтування етичного ставлення до іншого без підміни етики ідеологією знаходимо у книгах А. Сурожського [20], О. Шмемана [397; 398; 399], Д. Харта [360], Д. Манусакіса [240], І. Зізіуласа [144], Вселенського патріарха Варфоломія [52]. Етика митрополита І. Зізіуласа є частиною його всеохоплюючої богословської системи, яка є надзвичайно впливовою у сучасній православній церкві.

Будучи кілька десятиліть кінця XX століття і початку XXI століття провідним теологом Константинопольського патріархату, І. Зізіулас представляв православ'я на численних майданчиках екуменічного діалогу, і його богослов'я навіть почасти сприймалося як взірцеве модернізоване православне вчення. Його теологія стала основою для теологічного обґрунтування претензій Вселенського патріарха на особливу особисту владу над всією Православною Церквою.

І якщо потенціал богословської системи І. Зізіуласа в цілому був переоцінений, і сьогодні православна думка шукає як зробити наступні кроки після цієї системи, то етика І. Зізіуласа навпаки не була гідно оціненою, і значення її лише починає усвідомлюватися. Такий феномен пов'язаний із тим, що І. Зізіулас не написав окремого твору на теми етики, індивідуальної чи

соціальної, і нам фактично доводиться реконструювати етику на основі його різних теологічних творів, найбільш знаменитими з яких є "Буття як спілкування" [142], "Спілкування та інакшість" [144], "Церква і євхаристія" [145]. Головними проблемами етики І. Зізіуласа є два питання : "як можлива свобода?" і "як можливе етичне ставлення до іншого?".

Перше питання натхненне філософією М. Бердяєва та загальним духом екзистенціалізму як новітнього сократизму, вченням про народження "справжньої людини", яка протилежна "людині натовпу". Друге питання виникає під очевидним впливом філософії Е. Левінаса : гуманітарні катастрофи ХХ століття змусили задуматися над тим, чи взагалі можливе етичне ставлення до іншого? А якщо воно можливе, то якою є відповідальність філософії, культури, релігії за утвердження неетичного ставлення до іншого в середині ХХ століття? Ще більш важливим ставало питання про те, де віднайти ресурси для утвердження людяності у людині після всіх історичних катастроф і розчарувань. "Топосом" для свободи і відповідальності, для етичного ставлення до іншого і для формування морального етосу спільноти стає особистість – як екзистенція, що відкрита до спілкування з іншими і цим спілкуванням конститується, як екзистенція, що стоїть вище за сутність, за людяність, як загальну природу з її здібностями і схильностями.

Згідно з І. Зізіуласом, в ідеальному стані особистість породжує сутність і визначає її протягом всього її існування. Такого роду ідеальний стан існує у Богові як данність і повинен існувати в людині як норма. Цей догмат про примат екзистенції Й. Зізіулас запозичує в екзистенціалізмі М. Бердяєва і Ж.-П. Сартра, використовуючи "аргумент від свободи". Цей аргумент розвивається на початку першої головної книги Й. Зізіуласа "Буття як спілкування" на основі аналізу роздумів Ф. Достоевського на тему свободи людини і Бога з роману "Біси" [158, с. 42 – 44]. Постановка проблеми Ф. Достоевським зумовила підхід до проблеми свободи у М. Бердяєва і посприяла розвитку вчення Ж.-П. Сартра, наскільки можна судити із величезної уваги, яку обидва ці екзистенціалісти приділили тлумаченню "Бісів", а особливо – роздумів героя

Кирилова про особисту свободу. І. Зізіулас продовжує цю традицію, але в межах православної теології.

Згідно з думкою Ф. Достоевського, свобода є лише за умови повної необмеженості особистості власною сутністю. М. Бердяєв, Ж.-П. Сартр, І. Зізіулас погоджуються з цим. Свобода, як повна особиста необмеженість, є свободою лише, коли особистість визначає все, але сама не визначається нічим. Герой роману Ф. Достоевського Кирилов прагне до такої свободи, але знаходить її не в духовному народженні, вільному та зумовленому лише особистістю і допоміжною благодаттю Бога.

Повна самовизначеність особистості Кириловим знаходиться лише у самогубстві. Таким є нігілістичний спосіб стати над власною природою, який, на думку І. Зізіуласа, реалізує фізично те, що духовно відбувається в буддизмі та у низці сучасних новітніх релігійних рухів. Свобода самогубства є ілюзією свободи, якщо ціною стає знищення особистості з її гідністю. Справжня свобода, в якій особистість стоїть над власною сутністю та визначає останню, є в Богові [158, с. 44 – 45]. Відповідно до перетлумачень І. Зізіуласом християнського догмату про Трійцю, Бог-Отець вільно народжує Сина і породжує Святого Духа, не спонукаючись до такого кроку нічим, крім бажання любові, яку має його особистість як основний екзистенційний порив.

У акті народження Сина і породження Святого Духа, виникає і спільна для Трійці сутність – божественність. Ця сутність невідривна від особистих відносин Трьох, і є абсолютною самопожертвою, абсолютною любов'ю, яка і конститується як сутність Бога. Бог є абсолютною свободою, оскільки фактично самопороджує себе. Не лише Бог-Отець вільно породжує інші іпостасі та сутність, але і сам визнається як Бог-Отець (іпостась) і Бог-Любов (сутність) у цьому ж акті народження Сина і породження Святого Духа. Це вічне становлення Бога-Отцем та Богом продовжується назавжди, оскільки відповідні акти не закінчуються, а тривають вічно.

Відносини походження стають основою для стосунків спілкування, оскільки і Син і Святий Дух від Отця приймають власне існування, і цілком у

стосунках із Отцем завжди, навіть коли діють в границях створеного порядку речей. Абсолютна самодостатність динамічних стосунків Трійці вигідно відрізняє схему І. Зізіуласа від гегелівської картини Трійці та теорій ряду сучасних західних теологів, для яких світ і людина є необхідними для конституювання Бога як Бога. І. Зізіулас показує, що усі три особистості і сама Божественність цілком конститууються ще до всякого породження світу, і в цьому відношенні вважає власну теорію герменевтичним тлумачення не лише біблійного і церковного вчення про Бога, але й ікони "Трійця" Андрія Рубльова.

Ступінь свободи людини першопочатково є принципово меншою, ніж свобода Бога. Людина отримує готовою власну природу, власну сутність. Згідно із І. Зізіуласом, особистість може дозволити собі бути проявом людської природи, її вищим виявом. Або ж особистість індивідуалізує людську сутність у собі за власним вільним рішенням.

Таким чином, формується дилема: або людська природа визначає особистість, або ж особистість визначає власну природу, трансформує її за власним способом існування. Гріховний спосіб життя пов'язаний із намаганням людської природи утвердити власне існування через біологічне народження. Людина відчуває власну обмеженість через смертність та намагається її подолати у фізичному продовженні власного життя в нащадках. Але виходу з круговерті народжень і смертей такі зусилля не приносять. І. Зізіулас вбачає можливість звільнення людини лише за умови вільного народження – тобто хрещення [158, с. 50 – 59]. Бо саме хрещення є духовним народженням особистості, в містерії якого особистість наслідує безгрішну природу Христа і вже може стати вище власних пристрастей.

Таким чином, І. Зізіулас екстатичність екзистенції зводить виключно до рішення прийняти хрещення і приймати участь у євхаристії [158, с. 57]. При цьому сам І. Зізіулас не може не знати, що більшість хрещень у православ'ї відбуваються над дітьми, рішення за яких приймається батьками як членами певної спільноти, релігійного чи навіть етнічного колективу.



Намагання закону необхідності, який спричиняє кругообіг народжень і смертей, протиставити закон свободи, який породжує нові стосунки спілкування та особистий спосіб життя, є пустою метафізичною схемою. Адже в особисті стосунки можуть вступати і нехрещені особи, а яскравими особистостями є ті, хто ніколи не були членами православної спільноти. Прирівнювання персонального способу життя до церковності повністю суперечить досвіду. Розмежування істинної особистості церковного вірного та неістинної особистості нехристиянина чи неправославного – це не лише дискримінація та ідеологічна вигадка антивестерніста, але й абсурдне твердження, ніяк не підтверджуване соціологічно, історично, богословські.

Окрім того, якщо особистість визначається персональним ставленням до Христа, то виникає питання – чому особистості вірних є різними і саме такими, якими вони переважно були б і незалежно від їх хрещення? Максим Сповідник і Миколай Кавасила пояснювали цей феномен персонального різноманіття особистим ставленням Святого Духа [223, с. 86 – 87]. Цю думку повторював сучасний православний богослов В. Лоський, для якого зв'язок вірного з Христом є шляхом становлення церковної уніфікації, а стосунки вірного із Святим Духом є джерелом різноманіття [210, с. 209 – 224]. Теорія Й. Зізіуласа заплутується ще більше, коли він вважає, що особистість визначається не лише її персональними стосунками з особою Христа, але й відносинами з членами євхаристійної спільноти, в ідеалі – такої євхаристійної спільноти, що очолюється єпископом, включає священиків, дияконів та мирян [158, с. 59 – 66, 111 – 141]. Все це вже нагадує принцип К. Маркса, який редукував особистість до суми її соціальних зв'язків.

Там, де І. Зізіулас бачить прогресивне православне персоналістичне вчення, яке протистоїть західному індивідуалізму, насправді є утопічні звеличування спільноти. На відміну від слов'янофілів та російської релігійної філософії, оспівувана І. Зізіуласом громада вже не є громадою селян чи місцем соціальної солідарності. Це лише релігійна громада в її чистоті, вирвана із контексту реального соціального життя. В цій релігійній громаді можливі лише

одні стосунки – етичні. Але як можна сформувати етику життя релігійної спільноти, яка б легітимізувала і персоналізм, і колективізм одночасно? Як взагалі може бути вищою етичною цінністю сама спільнота?

І. Зізіулас вирішує цю проблему за допомогою "євхаристійної містики" : Бог, як Інший, може з'являтися для особистості лише тоді, коли особистість етично прийме іншого – як іншого [144, с. 390 – 396]. Те, що вірні істинно хочуть пізнавати Бога, видно для Й. Зізіуласа з того, що вони приходять до причастя. Але Бог може дати переживання своєї присутності лише тому, хто прийняв ближнього.

Між Богом та членами спільноти для особистості вимальовується аналогія. Це не "аналогія буття" католицизму чи "аналогія віри" протестантизму. Це – аналогія містичного відношення. В основі цієї аналогії лежить твердження про іншість членів спільноти та іншість Бога. Наскільки ідентичність Бога та членів спільноти – насправді "інша"? Адже є чимало рис, за якими інші люди із спільноти та Бог мають аналогію до особистості вірного. І. Зізіулас вважає, що радикальна схожість є лише у тому, що і Бог, і люди мають персональний спосіб існування. Втрачаючи делікатне ставлення до іншого члена спільноти, вірний не може відчутти Бога, як Іншого (як Особистість), не може глибоко переживати власну екзистенцію. Таким чином, або світ є світом персональних відносин, або світ знелюднюється, деперсоналізується.

Чи реалістична етика повної відкритості до іншого, яку проповідує І. Зізіулас? Навіть у громадах християн важко повністю бути відкритим до всіх сподівань інших та зберігати персональну ідентичність. Тим більше, це неможливо у всьому суспільстві. Адже ми не зобов'язані дозволяти скористатися собою всім, хто того захоче. А саме до цього веде повне прийняття кожного іншого, без роздумувань про наслідки і про готовність іншого до людського ставлення до твоєї персони. Дуже часто вміння захищати власну ідентичність є необхідним елементом збереження ідентичності особистості та спільноти.

Іоанн Зізіулас запорукою гарантованого пізнання особистості Бога називає повну відданість вірного (особливо ченця) своєму духовному батьку. Послух і смирення по відношенню до іншого дозволяють подолати егоїзм [144, с. 391 – 393], до якого люди схильні як такі, що мають спотворену гріхом природу. Людина містично та етично повторює те, що містеріально було здійснено у хрещенні : помирає як Его, як самість, і народжується як персона, як особистість. Справді, звільнення від власної волі через підкорення іншій особистості може викликати почуття ейфорії, що переживають не лише віруючі, а й члени світських авторитарних і тоталітарних суспільств. Але чи є це почуття ейфорії справжнім "переживанням Бога"?

Згідно із грецькою патристикою, треба говорити скоріше про "аналогію любові", наповнюючи відносини конкретним смислом, не підмінюючи любов абстрактним "прийняттям іншого". Любов до ближнього дійсно є шляхом до пізнання Бога, який відкривається багатьма шляхами для особистості, яка справді любить інших – Бога та людей. Але для І. Зізіуласа любов – це непорушний союз особистості з Богом [158, с. 46; 144, с. 384]. До цього союзу людина вступає совістю, відповідаючи на Боже покликання. Цей союз добровільний, однак свобода у спілкуванні з Богом існує лише, коли відбувається зростання інтенсивності цього спілкування. Якщо людина втрачає спілкування з Богом, то втрачає власну свободу, підпадає закону необхідності, існує, детермінуючись своїми біологічними інстинктами і психологічними пристрастями.

Таким чином, І. Зізіулас редукує любов до одного з елементів спілкування з Богом, обмежує свободу особистості у цьому спілкуванні. Складні переживання любові та нелюбові, віри та невірності, надії та безнадії, які має людина у стосунках із Богом, замінені І. Зізіуласом двома механічними регістрами : бути у відносинах із Богом та не бути у таких відносинах. Між тим, людина, яка ненавидить Бога – теж має певні стосунки з Богом, ставиться до нього із певної інтенцією. Йоан Зізіулас чомусь таку можливість негативного ставлення до Бога у стосунках з Ним не враховує.

Також, з точки зору грецької патристики, людина перебуває у зв'язках із Богом, навіть якщо заперечує його існування. Максим Сповідник пише у творі на "Отче наш", що мислячи про не існування Бога, людина абсолютизує або себе, або світ. Це означає, що для атеїста богом виступає якась інша реальність.

Заперечення реальності існування Бога теж є певною інтенцією щодо Бога, певним актом щодо нього. Можна сказати, що людина прагне в такому акті відмовитися від стосунків із Богом, але не може розірвати ці зв'язки : Бог залишається Суддею, Промислом, Любов'ю по відношенню до людини, якою б не була нігілістична позиція її щодо Бога в теоретичному і практичному вимірах. І. Зізіулас не враховує того фактора, що Бог завжди у стосунках із людиною, навіть якщо людина заперечує це.

Для І. Зізіуласа зв'язок людини із Богом є чітко визначеними за дилемами : або добро, або зло; або свобода, або несвобода; або спасіння, або загибель; або досвідне знання та єднання, або незнання та покинутість; або людяність, або тваринність; або спільнотний персоналізм, або суспільний атомізм. Ці дилеми значно спрощують реальне етичне та релігійне життя і редукують усі різноманітні стани людського існування до двох : церковного і нецерковного, людського і антилюдського.

Можна сказати, що І. Зізіулас створює свого роду екзистенційне маніхейство. До речі, такого роду спокуса радикального загострення нормативного і ненормативного етичних станів до двох онтологічних станів добра і зла, є традиційною помилкою екзистенціалізму. У всій повноті бачимо її у ірраціоналізмі Г. Шпета, особливо в його книгах про С. Кіркегора і М. Лютера. Але частково близькі до такого етичного і онтологічного гностицизму усі екзистенціалісти, що відмічалось дослідниками у зв'язку із полемікою навколо теології Р. Бульмана.

Звісно, можливі більш зважені варіанти екзистенціалізму – П. Тиліха, К. Войтили, Е. Штейн, але вони пов'язані із теоретичним виправданням природного життя людини, із сакралізацією вірцевих родинних, суспільних, інтелектуальних відносин. Така екзистенційна феноменологія, в якій церковний

та громадський способи життя людини не протиставляються, а даються в їхній єдності, як правило, є цілісними теоріями християнізації суспільства, культури, філософії тощо. І. Зізіулас не може дати суспільству нічого, крім надії на благодать Божу, яка, діючи через таїнства, вирішить усі наявні етичні, екзистенційні, суспільні проблеми.

У дійсності ніякого такого вирішення проблем не відбувається, і від того, що вірні та спільноти причащаються за євхаристійним служінням, ситуація у суспільстві не змінюється так, як би можна було очікувати, виходячи з теорій І. Зізіуласа. Церква у І. Зізіуласа – це машина з продукування досвіду стосунків із Богом, із продукування причетності до Бога, із роздачі благодаті, що мала б вирішувати усі індивідуальні та суспільні проблеми, надаючи імпульсу усій позитивній людській творчості [158, с. 60]. Очевидно, що православна церква, як машина із роздачі благодаті, майже нічого не змінює в реальному житті: люди хворіють і помирають, чинять злочини і впадають у пристрасті, утворюють корумповані суспільства.

Іоанн Зізіулас, щоб довести реальність та користь дії церковної благодаті для морального стану особистості та суспільства, відносить основний ефект цього впливу до есхатологічного часу [144, с. 384 – 385]. Але недоліки етики І. Зізіуласа пов'язані не лише з її дуалістичним характером, неможливістю впливу на реальний стан речей в особистому та суспільному житті. Йоан Зізіуласу не вдається створити переконливої етики відносин всередині євхаристійної спільноти.

Етичне ставлення, яке пропонується І. Зізіуласом, залежить де-факто від функції людини у спільноті, а не від її особистого етичного і містичного ставлення до інших. В громаді кожен вірний виконує певне служіння, має певне покликання. Єпископ очолює спільноту і жертвує власним життям заради життя спільноти. Миряни, як рядові члени спільноти, покликані до послуху єпископу – та упокорення. Священники мають обидва ці покликання, оскільки по відношенню до єпископа подібні до мирян, а по відношенню до мирян – подібні до єпископа. Загальна церковна реальність змальована І. Зізіуласом як

реалізація ідеальної комунікативної спільноти, що досягає консенсусу в комунікації та досягає істинного зв'язку із Богом як основою комунікації.

Але чи існує ідеальна згода в реальності? Те, що Православні Церкви з початку 1960-х років не можуть зібратися на Всеправославний собор, яскраво демонструє, що ніяких чудодійних засобів, які сприяли б комунікації та діалогу, у розпорядженні православних єпископів немає [91]. За рівнем комунікативної активності та рівнем ефективності такої активності – православні церкви "пасуть задніх", значно програючи католикам і протестантам, світським корпораціям усіх типів.

Крім того, сама установка на виявлення істини через консенсус комунікативного суспільства є методом сучасного відродження колективізму і навіть тоталітаризму. Критика традиційної епістемології з точки зору комунікативних теорій логічно неспроможна. Навіть якщо людина комунікацією приречена погоджуватися на певні динамічні апріорні концепти, це не означає, що наукова істина та етичне добро не можуть бути обґрунтованими об'єктивно та за необхідністю [271, с. 170 – 172]. Наповнити етичний персоналізм позитивним змістом спробував також і інший представник православного екзистенціалізму – архімандрит Софроній Сахаров.

У центрі його тверджень проста думка: "як особистості, ми створені потенційно, а не актуально. [...] Особистість у нас народжується в надприродній молитві обличчям до Обличчя Живого Бога" [315, с. 186]. Ця думка доволі ризикована, оскільки провокує розділення людей: з одного боку, є духовно-народжені особистості, а з іншого, – звичайні люди як недоособистості. Жодної протидії цьому С. Сахаров не пропонує. Навпаки, етичне ставлення любові до всіх він називає нижчим станом "Марфи", а споглядальне народження у причетності до Бога – вищим станом "Марії". І повчає, що "етика" має бути подолана "онтологією", бо стан Марії-споглядальниці вищий за стан Марфи-практики.

Єдиною гарантією збереження моральності виступає запевнення, що причетність до Бога сповнює душу споглядальника любов'ю до всіх. Але тоді,

чому цей споглядальник не допомагає "Марфі", коли та потребує такої допомоги? Можемо сказати, що С. Сахарову не вдалося ані побудувати власної етики, ані запропонованої ним мета-етики. Увесь пафос його етичних міркувань зводиться до того, що сучасна людина у суспільному житті потрапила в ситуацію "пекла", але не повинна впадати у відчай, а мати надію на вічне спасіння. Таким чином, етика підмінюється аскетичним моралізаторством.

Останнє характерне і для менш видатних православних екзистенціалістів, які розвивають власні моральні рефлексії довільно, основуючись на власному і колективному церковному досвіді. Альтернативою до екзистенційного і постекзистенційного православного етичного дискурсу стала неоконсервативна програма побудови етики як аскетичної психології. Приклади такої психологізації та аскетизації етики зустрічаємо і у фундаментальних теологічних працях, і у популярних викладах. Цей неоконсервативний спосіб мислення в етиці практично завжди пов'язаний із антивестернізмом, і "унікальну" православну етику, засновану на "життєвому досвіді" та психологічній класифікації, розглядає як альтернативу до західного способу мислення (чи ширше – "мислення світу цього").

Саме значний акцент на психології та ідеологічне протистояння сучасному світському світогляду ("Заходу") не дозволяють бачити в цьому проекті просте сучасне повторення патристичної етики чеснот. Звісно, стиль такого роду творів "неопатристичний" і часом навіть просто "патристичний". Але такого роду психологічна та ідеологічна реконструкція окремих патристичних ідей є постмодерністичним проектом, який виник на злеті власне православної неопатристики як напрямку.

Яскравими представниками етичної психології такого стилю стали митрополит Ієрофей Влахос [136; 137], митрополит Амфілохій Радович [12], святий Іустин Попович [149], Сергій Хоружий [364; 365; 367], архімандрит Василій Гондікакис [54], архімандрит Нікіта Вутірас [262], митрополит Антоній Паканіч [16], Ніколас Васіліадіс [53], архімандрит Кирило Говорун (у ранній період своєї творчості).

Для цих теоретиків характерна перш за все побудова етичного дискурсу, як роздумів про "зцілення" людини. Вважається, що людина – безнадійно "хвора", причому її хворобами є не лише прабатьківський гріх чи особисті та колективні гріхи і пристрасті. Хворобами оголошуються західний індивідуалізм, абсолютизація свободи вибору і прав людини, забуття індивідом власної смертності, модерна і постмодерна культура і цивілізація взагалі.

Шляхами зцілення є певні соціально-ритуальні прийоми, як-то : аскетичне відновлення власної особистої та спільнотної цілісності, свідомо і напружена за інтенсивністю участь у таїнствах церкви, "Ісусова молитва", переживання причетності до вищих цінностей. Набуття чеснот не є самостійною метою, лише інструментом для зцілення. Досягнення святості чи обожнення – це далекий регулятив як мета, в реальності ж цілі ставляться більш скромні, і вони пов'язані із гармонійним церковним життям. Останнє може мислитися, як монастирське (Влахос), євхаристійно-містичне (Гондікакіс), особисто-містичне (Хоружий), христоцентричне (Попович).

Таким чином, Церква пропонує етичний проект, у якому етичним ідеалом є вона сама. На нашу думку, недолік такого проекту не лише у колективізмі, який виражений тут набагато інтенсивніше, ніж у православному екзистенціалізмі. Недоліком є самовозвеличення Церкви, замикання церковної спільноти на ній же самій, як на меті діяльності. Все це веде до того, що забуваються слова Христа про необхідність служіння іншим, і Церква, як ціле, втрачає здатність на інтенсивні етичні переживання, на співчуття постраждалим і немичним, сиротам і пристарілим.

Відмінною рисою цієї неопатристично-психологічної етики є оцінка лише духовної свободи, яку мають святі як свободи дійсної. Хоча Біблія свідчить про абсолютну цінність свободи вибору, про те, що царство Боже дається саме за свідомо і вільно вибраний шлях добра, а не за добро, яке було результатом зовнішнього примусу. Ця течія православної думки вважає, що свобода вибору є цінністю лише західної модерної цивілізації, яка нібито спричинила



глобальну кризу. Вихід із кризи – саме у відмові від свободи вибору на користь вищої, духовної свободи.

Для обґрунтування "нейтралізації" свободи вибору часто проводиться ціла деконструкція поняття свободи, яка передбачає розмивання усіх значень тих кількох грецьких термінів, які у патристичній літературі використовувалися для позначення свободи. Наприклад, Кирило Говорун на одному із екуменічних співбесідувальств стверджував, що у патристичній традиції "свобода мала два аналогічні, але у той же час відмінні значення. *Autexousion* – це та свобода, що дається кожному незалежно від того, гідний він її чи ні, у той час як *eleutheria* – це свобода, яка досягається шляхом синергії людини і Бога. Перша – властива людській природі, друга – дар Божий. Свобода в обох сенсах означає владу розуму над людською природою. У першому випадку – це влада потенційна, у другому – дійсна. Ні в одному з цих значень поняття свободи не зводиться до свободи вибору.

Східнохристиянська концепція свободи відноситься не стільки до зовнішніх обставин чи можливостей людини, скільки до свободи від пристрастей і зла" [173, с. 226 – 227]. В цих твердженнях Кирила Говоруна є очевидні помилки. Перша свобода оголошується недійсною, "потенційною" – тоді це, власне, не свобода. Хоча саме слово *autexousion* буквально означає "влада над собою", і ця влада завжди – актуальна. Якщо ж вона лише потенційна, то це ніяка не влада над собою, і не свобода. Друга свобода – оголошується дійсною, але вона є "даром Божим", і в цьому відношенні скоріше не є свобода, вільний стан. На що, до речі, вказує і саме слово *eleutheria*, яке означає буквально "звільненість".

Дивно, але К. Говорун забуває що найвищою мірою стану звільненості була *parresia*, буквально "дерзновіння", свобода святих вільно спілкуватися з Богом обличчя до обличчя. Так чи інакше, але всі спекуляції К. Говоруна про концепт свободи у патристиці не мають наукового підґрунтя, є ідеологічними спекуляціями, першою метою яких є взагалі забути про свободу волі, як свободу вибору (*proairesis*) і про її основу – вольову здатність вільно бажати (*boulesis*).

Другою метою є бажання обґрунтувати вчення про те, що є саме дві свободи, і, відповідно, є два роди людей: нижчі та вищі. Вищими, звісно, є ті, хто мають (за К. Говоруном) свободу *eleutheria*, тобто перебувають у стані синергії (співдії) людини і Бога. Яким може бути критерій розрізнення цих двох родів людей – невідомо. Але на цих спекуляціях створено офіційний документ РПЦ "Декларація про права і гідність людини" (прийнятий на Архієрейському соборі 2008 року) [173, с. 195 – 198]. У цій "Декларації" власне гідність людини відносилась до "духовно вільних людей", які досягли синергії людини і Бога, свободи *eleutheria*. Ці люди вивисуються над звичайними людьми, які користуються ілюзорною свободою – свободою вибору (*proairesis*), реалізацією загальної здатності свободи (*autexousion*). Припинення звичайної свободи веде до деконструкції цінностей – прав людини, демократії, правової держави, солідарності. Де-факто спекуляції навколо визначення свободи у етиці та соціальному вченні православної церкви призвели РПЦ до православного фундаменталізму, який недалеко від способу мислення, що в XX столітті застосовували тоталітарні режими.

Між тим, уся концептуальна сітка понять, які використовувалися мислителями грецької патристики, пояснена українським православним теологом та релігієзнавцем Ю. Чорноморцем. Останній пише: "Воля – це активна здібність людської душі, як і розум та розсудок. Тому, аналогічно до раціональних здатностей, воля також повинна підпадати під категоріальну схему "сутність – сила – властивість – енергія – спокій – ціль". Сутність (в умовному сенсі) в даному випадку – це *thelesis phusikos*, просто вольова здібність. Сила чи здібність – це *autexousion*, свобода, самостійність. Властивість – *boulesis* – акт волі, бажання чогось.

Енергія – це вільний індивідуальний вибір, *proairesis*. Як енергія, цей вибір є складним актом, що включає цілий ряд моментів, розглянутих вище. Спокій цієї енергії можливий лише в Богові, як і спокій раціональних здібностей. Спокій у даному випадку – це збіг індивідуальних бажань та виборів з природною волею (а природна воля закономірно співпадає з Божою

волею як із своїм витоком). [...] Три види спокою вольових енергій осмислювались представниками східної патристики, як три типи свободи. Перший тип – це *eleutheria*, свобода звільненої від гріха особистості. Другий – це *autexousia*, відновлена незалежність від чуттєвих речей та всього, що є нижчим за людину. Третій – це *parresia*, свобода спілкування з Богом, яку має обожнена людина. Це є різновиди свободи, властиві для людини в кінці відповідних стадій духовного розвитку – праксису, споглядання, містичного екстазу до трансцендентного" [383, с. 62 – 63]. Таким чином, теорії грецької патристики про свободу були далекі від спекуляцій Говоруна та "Декларації" 2008 року, прийнятої з подачі нинішнього Патріарха Московського і всієї Русі Кирила.

Неоконсервативний і фундаменталістичний проект неопатристичної етики, яка мала б визначати норми і цінності для індивідів та спільнот, активно розвивається в РПЦ, починаючи з 2000 року. А після обрання президентом РФ В. В. Путіна в 2000 році відбувається поступове "поправління" ідейного курсу РПЦ. Якщо "Основи соціальної концепції" [270], прийняті у 2000 році, ще були плодом компромісу консервативної лінії В. Чапліна та ліберальної лінії А. Зубова, досягнутого в результаті дискусій під керівництвом К. Гундяєва, то вже з 2003 року РПЦ починає приймати все більш фундаменталістичні документи. Спочатку це були документи Всесвітнього Руського Народного Собору, але потім відповідна ідеологія "крайньої правиці" була втілена і у офіційних документах РПЦ, програмних промовах патріарха Кирила і його найближчого оточення.

У центрі цих спекуляцій виявилися не лише актуальні питання політики Російської Федерації (РФ), але й етика і соціальне вчення церкви. У своїй книзі "Свобода і відповідальність : у пошуках гармонії" К. Гундяєв пояснює мету всієї ідейної роботи керівництва РПЦ в останні десятиліття. Ця мета – сформулювати альтернативний проект глобалізації. Наявна глобалізація, яка відбувається під домінуючим впливом Заходу, не влаштовує К. Гундяєва [173]. Перш за все він відстоює самобутність "русьмиру", тобто культурного простору, на якому домінують російська мова спілкування, російське православ'я, російські

суспільні традиції [172; 306]. К. Гундяєв боїться визнати, що цей культурний простір у реальності обмежується Росією та Білоруссю, часто під впливом ісламського фактору навіть на території РФ цей простір звужується, а російське православ'я не домінує в Росії та Білорусі, а займає доволі маргінальне становище.

Так, за оцінками російського релігієзнавця Н. Мітрохіна, зараз число активних футбольних фанів у кілька разів перевищує число вірних, які дійсно ходять до храмів. Але К. Гундяєв намагається позначити, як належну до "русмиру", Україну – яка має власні мову, особливу київську традицію православ'я, різко відмінні від російських традиції суспільного життя. У ядро "русмиру" він навіть включив Молдову, хоча остання вже ніяк не російськомовна і має повністю інші культуру і ментальність, які ніяк не сумісні із російськими.

На відстоювання самобутності "русмиру" та возвеличення його до рівні етичного абсолюту спрямована і така програмна теза із "Декларації про права і гідність людини": "Існують цінності, які стоять не нижче прав людини. Це такі цінності, як віра, моральність, святині, Вітчизна" [173, с. 196]. В дійсності такою цінністю, яка стоїть вище за всі інші, К. Гундяєв вважає виключно Росію. Коли ж вірні українських церков, навіть тих, які входять до складу РПЦ, помирають за свою Вітчизну і святині, то патріарх Кирил вважає їх екстремістами і націоналістами. Але при всій обороні самобутності "русмиру", К. Гундяєв не бажає замикання цього культурно-цивілізаційного простору, не бажає його відокремленості від світової глобальної реальності.

Думка, висловлена у книзі "Свобода і відповідальність", одночасно проста і парадоксальна. Релігійні цінності авраамічних релігій – вищі за культурно-цивілізаційні цінності Заходу. Найбільш повно такі цінності виражені та збережені у православ'ї, а особливо – в "русмирі" та РПЦ. Відповідно – цінності "русмиру" мають замінити цінності сучасної західної цивілізації в якості основних регуляторів глобалізації. Ці цінності послідовно мають прийняти: "країни історичної Русі" (тобто відновлюваної Російської

імперії), православні країни, європейські християнські країни, Євразія у цілому, весь світ як такий. Звісно, що все це утопія, яка передбачає зростання могутності Росії та занепад Заходу, занепад протестантизму і католицизму, кризи ісламу, світову поразку ідеології західного секуляризму тощо.

Кожен із цих факторів – це скоріше бажання, ніж дійсність, але саме згідно із цими утопіями вибудовується політика РПЦ. Можемо констатувати, що для К. Гундяєва етичні роздуми чи соціальне вчення церкви – це лише засіб, а метою є саме геополітика. При цьому геополітика – імперіалістична та шовіністична за сутністю і утопічно-фундаменталістична за ідейною формою. У протистоянні Заходу К. Гундяєв не приховує, що категорично заперечує європейський гуманістичний ідеал. Але його книга "Свобода і відповідальність", а також численні доповіді 2009 – 2015 років свідчать про загальне несприйняття будь-якого гуманізму, у тому числі християнського, і вужче – православного.

Суперечність із православною і християнською традиціями цього вчення була помічена українськими, європейськими, американськими богословами та стала предметом гострої критики. Вселенський патріарх Варфоломій проголосив, що ідея "русмиру" є нечестивою та єретичною. Найближче оточення патріарха розкритикували як вчення К. Гундяєва про "руський мир", так і дії adeptів "русмиру" на Сході України.

Патріарх Варфоломій захищає ідею прав людини, на ній будує власне соціальне вчення та етику не менше, ніж на теології діалогу людини і Бога, теології містичного досвіду. "Те, що сучасне, особливо секулярне західне, суспільство пропагує як своє культурне досягнення – вираження та захист особистої свободи у ставленні до релігійної свідомості, – прямо впливає з вчення трьох монотеїстичних релігій: християнства, юдаїзму та ісламу" [51, с. 305]. Така думка патріарха Варфоломія не виключає необхідності протесту проти зловживань ідеологією прав людини.

Але усі пропозиції локального і глобального характеру щодо цієї проблеми повинні виходити з того, що православна етика цінує гідність людини вище за

гідність територій, країн і націй. В цілому, патріарх Варфоломій наголошує на належності православ'я до Європи і трансатлантичного культурного простору [51, с. 64]. Православ'я не на маргінесі, а в центрі глобалізаційних процесів. Довести наявності особливої православної цивілізації – неможливо, а її гадана вищість у моральному стані – ілюзорна.

Крім того, замикання у локальних релігійно-культурних анклавах, неприйняття іншого у його іншості, імперіалізм та націоналізм суперечать догматичному, етичному та соціальному вченню православ'я. Патріарх Варфоломій підкреслює, що "усі люди є однаково цінними і володіють однаковими привілеями", необхідно "захищати права людини для всіх людей і всіх народів" [200, с. 226–227], оскільки "усі люди однаково гідні поваги і шанування, яких заслуговує подоба Бога" [200, с. 308]. Очевидно, що вчення патріарха Варфоломія є православно-гуманістичною інтерпретацією етики діалогу, яка була розвинута в межах православного екзистенціалізму.

Це вчення звільнене від небезпек хибних захоплень спільнотним і колективним всупереч особистому, і тому є загальною основою соціальної етики для всього православ'я. В Українському православ'ї гуманістичний потенціал православної етики проявляється у двох різновидах. Першим є "теологія звільнення ліберального типу", яка була розвинута напередодні Євромайдану різними православними богословами, насамперед – Ю. Чорноморцем. Другим різновидом стала власне "теологія майдану", православний варіант якої був запропонований К. Говоруном [77; 78]. Юрій Чорноморець власне розуміння православної етики та соціального вчення пропонує як українську контекстуалізацію загальної православної етики доби постмодерну та конкретизоване застосування соціальної етики патріарха Варфоломія [200, с. 223–228]. При цьому відправним пунктом для такої контекстуалізації та конкретизації стає спільна відозва Київських церков від 1 грудня 2011 року. У цьому документі містилась констатація того, що Україна 20 років (на той момент) рухається шляхом від радянського рабства до європейської свободи.

Однак на цьому шляху українці постійно збиваються на манівці, оскільки спокушаються матеріальними цінностями, а отже, дають привід для розквіту корупції, соціального розшарування, національної та культурної дезінтеграції країни. Образ виходу євреїв із Єгипту – це центральна метафора для теології визволення. Те, що ця метафора використовується у відозві від 1 грудня означає, що Київські церкви пропонують власну теологію визволення.

Ця теологія визволення радикально відрізняється від загальновідомої католицької теології визволення, розвинутої у Латинській Америці. Латиноамериканські теологи найвищою цінністю свого вчення проголошували соціальну справедливість. Для Київських церков важливим стало проголошення, як вищих цінностей, трьох інших реалій. А саме: правова держава, права людини, солідарність [200, с. 224 – 227]. Ці три цінності мають яскраво виражений ліберальний характер. І тому соціальна етика, яка ґрунтується на цих цінностях, наслідує скоріше теологію Мартіна Лютера Кінга – борця за звільнення перш за все соціально-правове.

Думка, закладена Київськими церквами у відозві, прямо називає можливий економічний добробут України наслідком досягнення стану свободи, наслідком поваги до гідності людей та суспільства. Ця повага вимагає і солідарності, і правового устрою. І якщо солідарність та повага до прав людини, як характеристики національного менталітету, ще можуть бути досягнуті зусиллями самого народу, то правова держава встановлюється політичним керівництвом. І відозва нагадує про особливу відповідальність політиків за встановлення саме правового устрою, який би забезпечив утвердження суспільного простору свободи.

Кирило Говорун спирається на власне бачення євромайдану, як певної духовної реальності: люди проявляли ту солідарність та самопожертву, якої бажає бачити церква від християн [78]. Секулярне суспільство нації виявилось і за способом поведінки, і за своїми цінностями більш християнським, ніж самі церкви. К. Говорун пов'язує такий феномен із тим, що церковна соціальна етика давно вже пронизує менталітет народу. І якщо на Сході України

виникають анклав "русмиру", який як ідеологія слідує консервативній політичній теології Карла Шміта з її легітимізацією тоталітаризму, то київська традиція православ'я, особливо після майдану, наслідує ті цінності, які були характерними для ліберальної політичної теології Рейнгольда Нібура [78].

Але в цілому гуманістичний і україноцентричний потенціал православної етики, зокрема – соціальної та екзистенційної, залишається нерозкритим в українському та глобальному контекстах [23; 24]. Українське релігієзнавство для розкриття значення Київського православ'я, як гуманістичного різновиду християнства, зробило більше, ніж православна теологія всіх українських конфесій [7; 103; 243; 291; 294; 295; 301; 347; 421]. Проведене нами дослідження свідчить про можливість більш повної актуалізації гуманістичного потенціалу православної етики. З'явилась впевненість, що саме цей процес буде визначати характер православної етики в найближчій перспективі, особливо перед тими викликами, які спіткали православні народи.

Як правильно пише К. Говорун, коментуючи заяву православних предстоятелів від 9 березня 2014 року: "Фальшива самоідентифікація Православ'я із антизахідництвом збиває шкалу моральних оцінок. Мені переповідали, що коли в Стамбулі на синаксисті приймали підсумкову заяву, лаконізм формулювань стосовно агресії проти України був продиктований у тому числі й тим, що чимало делегатів вважали боротьбу українців за власну гідність "західним проектом".

І це повністю затьмарило той факт, що пролилася кров у братній православній країні. Це навіть затьмарило той факт, що агресію було здійснено проти одного з найчисельніших православних народів іншим православним народом, що продемонструвало, зокрема, фіктивність так званої "православної цивілізації" [78]. Розмежування православної цивілізації по Східному кордону України поступово стає фактом. І хоча відповідне розділення бачив невідворотним ще М. Костомаров, у сучасності воно набуло нових рис.

Крім ментального і національного розділення, додається світоглядне розрізнення, а в останньому не можна недооцінити роль розбіжностей між



гуманістичним і ліберальним сучасним київським православ'ям, з одного боку, і фундаменталістичним та антигуманним московським православ'ям, – з другого. Вірність Київського православ'я загальним принципам православної персональної та суспільної етики робить цей тип православ'я нормативним, а Московський – девіантним.

Адже сучасну православну етику патріарха Кирила та РПЦ в цілому не можна узгодити ні з принципами євангельської етики, ні з основами патристичного етичного вчення, ні із православною модерною етикою закону, ні із постмодерною етикою у всьому її звичному різноманітті. Все це наводить на думку, що в православ'ї латентно вже відбувся світоглядний розкол, який може мати різні форми прояву, аж до відділення РПЦ від світового православ'я внаслідок світоглядних розбіжностей ідейного характеру.

Зокрема слід відмітити тенденцію до поєднання етики з розвинутим соціальним вченням і політичною теологією [200, с. 217 – 223]. Соціальне вчення у православ'ї виросло з етики обов'язків у самостійну теологічну дисципліну, відмінну від моральної теології, відмінну від етики поведінки у соціумі. Соціальне вчення – це частина вчительства церкви, а магістеріум – це "церковне передання сьогодні". Тому соціальне вчення має статус джерела для теології поруч із Писанням і Переданням, воно є вищим за теологію, в тому числі – за теологічну етику. Соціальне вчення є відповіддю церкви на сучасні проблеми людства. Звісно, статус соціального вчення церкви є не таким високим, як догматів та моральних заповідей, але це і не вільне теологізування окремих осіб, а соборна думка церкви.

Політична теологія має принципово інший статус і більш схожа з моральною теологією, хоча має і певні розбіжності. Це нова дисципліна, в якій теологи вільно осмислюють соціальну та політичну дійсність, можуть критикувати соціальне вчення церков, пропонують власні відповіді на актуальні проблеми сучасності. Інтеграція православної етики з соціальним вченням церкви і політичною теологією є тенденцією, яка вже вповні проявилася на початку нового тисячоліття.

Ця тенденція пов'язана із становленням нової парадигми православної теології, яка приходить на зміну екзистенціалізму та неопатристичному консерватизму. Для нас важливо відмітити, що українські православні теологи – Ю. Чорноморець, Д. Морозова, К. Говорун, О. Філоненко, К. Сігов – беруть активну участь у формуванні цієї теологічної парадигми разом з американськими і грецькими богословами. Відмінною рисою нової парадигми є невизнання існування принципових границь між соціальною теорією та теологією, етикою і соціальним вченням церкви, теологічним і релігійно-філософським способами мислення тощо.

Цей новий теологічний інтегризм, теоретичний і практичний, розвивається під впливом теології англійського мислителя Дж. Мілбанка і на Заході здобув найбільший розвиток у працях американських теологів Д. Харта і Дж. Мануссакіса. Ця парадигма продовжує традиції теології любові, розвинутої православними мислителями сучасності [200, с. 219 – 223]. Фактично фундаменталістичному інтегризму Московського патріархату, українські та американські теологи протиставляють пост-консервативний і гуманістичний інтегризм, який намагається не шукати заміну для Заходу, а дати християнсько-постхристиянському світові теоретичну основу для духовного оновлення демократії, солідарності та правової свідомості.

## **Висновки до розділу 5**

На основі системного аналізу сучасної православної етики можна зробити такі висновки:

1. Православна етика доби постмодерну знаходиться лише в стадії становлення. Джерелами для такої етики стали етичні погляди православних богословів доби пізнього модерну, їх екзистенційна етика та уявлення про євхаристійну спільноту, як ідеальні комунікацію і суспільство.

2. У православній етиці доби постмодерну стають більш сильними мотиви ірраціональної філософії життя, що відповідає духу сучасного французького постмодернізму.

3. Православна етика Христоса Янараса намагається знайти власне підґрунтя у розвинутій теологічній теорії екзистенції, центром якої є екстатичне прагнення до любові та вічного життя. Христос Янарас гостро критикує західну цивілізацію, як вона існує від доби Середньовіччя і до сьогодення – за суперечність із самим влаштуванням людської екзистенції. Хоча власне етичних приписів Христос Янарас не виводить із основ своєї етики. На думку Христоса Янараса, це було б раціоналістичним законництвом і такі приписи мали б конвенційний характер. Етичній поведінці може навчити лише досвід, а саме – досвід життя в євхаристійних спільнотах. Такий досвід є передчуттям можливого існування людства у стані "царства Божого", подолання всіх суспільних суперечностей і навіть виклику смерті. Такого роду теорія є утопічною за своїм характером і є за своєю суттю підміною етики ідеологією.

4. Православна етика Іоанна Зізіуласа ґрунтується на екстатичному прагненні віруючих до свободи та причетності до Бога у спілкуванні, діалозі. Йоан Зізіулас намагається розвивати етику повного прийняття іншого у всіх його особливостях, але багато в чому ця етика залишається риторичною, як і взірцева для неї етика Емануїл Левінаса. У намаганні обґрунтувати морально-етичну обов'язковість персонального послуху священників та вірних єпископів, Іоанн Зізіулас від етики ідеальної комунікативної спільноти переходить де-факто до православної ідеології патерналізму.

5. Неоконсервативна етика, яку розвивають представники неопатристичного напрямку, є сучасною аскетичною психологією, положення якої онтологізуються і стають ідейною основою для обґрунтування колективізму. Спричинені такі ідейні трансформації абсолютизацією духовної свободи, що веде до знецінення реальної свободи вибору, до заперечення цінності прав людини. У соціальному вченні Патріарха Московського і всієї Русі

Кирила ці консервативні тенденції спричиняють формування православного фундаменталізму.

6. Православному фундаменталізму протистоїть персональна та соціальна етика Вселенського патріарха Варфоломія та православних богословів київської традиції, які розкривають та актуалізують гуманістичний потенціал традиційного та сучасного морального вчення. Сучасна православна етика стоїть на шляху розкриття гуманістичного потенціалу всієї системи православної етики – цінностей, принципів, чеснот, етосу, діалогічності, відкритості. Актуалізація гуманістичного потенціалу православної етики є необхідним елементом для відновлення єдності європейської християнської цивілізації при збереженні особливостей різних християнських традицій, а тому сучасна зарубіжна та українська православна етика має проєвропейську та екуменічну спрямованість як головний вектор розвитку.

## ВИСНОВКИ

У дисертаційній роботі здійснено філософсько-релігієзнавчий аналіз історичного розвитку православної етики, виявлено загальні закономірності еволюції православної етичної думки, а також вплив модерного і постмодерного контекстів на трансформації православної етики. Для досягнення мети дисертаційної роботи було поглиблено вивчено історичні типи православної етики. Аналіз предмету дослідження проведено на основі поєднання релігієзнавчих та історико-етичних дослідницьких засад, що дозволило по-новому осмислити етичні ідеї теоретичного і практичного спрямування православних мислителів, втілені в їх творах.

Загальним методологічним підґрунтям роботи стали дослідження А. Колодного, П. Яроцького, Є. Харьковченко та дослідників релігійної культури України С. Кримського, Т. Чайки, М. Поповича. Конкретною методологічною основою стало залучення до релігієзнавчої науки основних підходів сучасної історії етичної думки, етапи її розвитку за кордоном і в українській науці, стосовно аналізу релігійної етики. У сучасних етичних дослідженнях виділяються три основні парадигмальні підходи: етика обов'язку, етика домовленостей, етика чеснот. До середини XX століття тривали суперечки лише між двома першими видами етичних програм – деонтологічною і конвенційною. Релігійні етичні системи тлумачилися як різновиди етики закону (обов'язку).

У другій половині XX століття відновлюється третя етична парадигма – етика чеснот, як відновлення забутої античної етичної традиції. Актуалізація гуманістичного потенціалу православної етики можлива завдяки застосуванню методологічного інструментарію етики чеснот, як він сформований у роботах Г. Е. М. Енском, П. Гіча, Е. Макінтаєра, Р. Херстхауса, К. Свенсона та

екземпляристської етики Л. Загжебські та Г. фон Бальтазара. Релігієзнавча методологія аналізу православної етики на основі синтезу деонтологічного підходу та етики чеснот у нашому дослідженні спирається на праці таких аналітиків релігійної етики, як Ч. Тейлор, В. Шохін, Л. Меліна, П. Люб'є, М. Суїні, А. Баумейстер, Ю. Чорноморець, В. Малахов, О. Сєдакова. Етика чеснот має антропологічну основу, але пов'язана також із етикою релігійно-орієнтованих благ та цінностей, яка найбільше була розвинута в філософії М. Шелера і Н. Гартмана та етикою відкритості та діалогу М. Бубера, Ф. Розенцвайга, Е. Левінаса, Я. Ключковського, І. Зізіуласа. На підставі аналізу предмету дослідження з урахуванням вказаних методологій можна зробити такі висновки.

Усвідомлення обмеженості деонтологічної та утилітаристської етичних програм в кінці XX ст. сприяло формуванню, з одного боку, етики цінностей, представники якої розглядали цінності як самодостатні регулятиви, які не претендують на опору в авторитеті Бога, традиції, суспільства чи розуму, але спираються самі на себе, а з іншого – етики чеснот, засновниця якої Г. Енском, критикуючи наявні етичні програми за світоглядний фундаменталізм (зокрема, віру в Законодавця), доводила, що етика може бути успішною лише тоді, коли існує ідеальний образ моральної досконалості конкретної особи, який слугує рушієм зростання морально досконалості.

Зважаючи на популярність, яку отримала етика чеснот завдяки роботам А. Макінтаєра, Л. Загжебські у зарубіжному філософсько-релігієзнавчому дискурсі та вітчизняному, що яскраво засвідчують праці таких відомих українських вчених, як А. Баумейстер, С. Кримський, В. Малахов, Л. Филипович, Т. Чайка, Ю. Чорноморець, О. Шеремета та ін., у дисертації обґрунтовується думка про перевідродження етики чеснот та висвітлюються причини її забуття у релігійному світогляді. Провідне місце в цьому контексті відіграла творчість В. Окама, яка, як доводять С. Пінкерс та Ч. Тейлор, сформувала підстави становлення автономного суб'єкта, який, починаючи

культивувати себе, руйнує норми та цінності традиційного суспільства, сприяючи його секуляризації.

У межах концептуально оформленого проекту взаємодоповнювальності етики чеснот та етики обов'язку, запропонованого вітчизняним мислителем А. Баумейстером, постулюється думка про те, що потреба в реалізації конкретних чеснот народжується як результат загальної установки на моральний вчинок. Поряд з іншим, А. Баумейстер зазначає, що благо, істина, краса можуть бути не лише цінностями чи духовними ідеалами, але і конкретними властивостями самого морального акту. У таких теоріях український філософ наслідує думки К. Войтили та Е. Корета. Схожу аналітику людського морального стану існування дають українські філософи К. Рассудіна та І. Ставицька.

Аналізуючи теоретичний потенціал етики чеснот, значна увага приділяється такому специфічному її різновиду як екземпляризм. Останній найдетальніше розроблений у творчій спадщині Л. Загжебські, яка довела, що чесноти передують правилам, а носії чеснот передують самим чеснотам. Іншими словами, ідеальне втілення чеснот у певній особистості може надихати спільноти та інших особистостей. Показовим прикладом в даному контексті слугує значення постатей Мартіна Лютера Кінга, Матері Терези, Махатми Ганді, Нельсона Мандели, Папи Іоана Павла II, які для багатьох людей є прикладами моральної благості більше, ніж окремо виділені їх чесноти, принципи життя та моральні правила.

Концептуалізована Л. Загжебські персоналістичність екземпляризму в сучасному інтелектуальному дискурсі доповнюється запропонованим М. Бубером, Я. Ключковським, Е. Левінасом, В. Малаховим, Ф. Розенцвайгом, Ю. Тішнером діалогізмом, який стає теоретико-методологічною основою розвитку сучасної релігійної етики.

Акцентуючи увагу на недоліках парадигмально відмінних етичних програм, користуючись теоретичними узагальненнями запропонованими у працях П. Адо, М. Фуко, Дж. Сміта, обґрунтовано гуманістичний потенціал соціальної етики православ'я, який виявляється тільки в парадигмальному вимірі певної етичної програми, що яскраво засвідчує сучасна практика РПЦ.

Важливим підґрунтям православної етики є євангельська мораль та Перше послання апостола Іоанна. Загальне відродження цікавості до новозавітної етики, яке спостерігається останнім часом обумовлене появою нових герменевтичних стратегій представлених у творчості таких провідних зарубіжних та вітчизняних дослідників як А. Баумейстер, К. Ванхузер, П. Гіч, М. Енском, Е. Жильсон, Л. Загжебські, А. Макінтаєр, С. Макалір, Л. Меліна, К. Свенсон, Я. Пелікан, Н. Райт, Ч. Тайлор, Ф. Фут, Р. Херстхауз, Р.Хейз, В. Шохін, та ін. Їх роботи показали, що специфіка новозавітної етики обумовлена інтерпретацією, яка, в свою чергу, обумовлює конфесійні відмінності. Характерною рисою православних богослов'я та етики, що ґрунтується на розумінні новозавітної етики, виступає бачення Бога крізь призму такої засадничої його чесноти та властивості як Любов. Виходячи з цього, людина має проявляти самопожертву любові і у відносинах з Богом, і з іншими людьми, щоб стати богоподібною істотою.

Порівняльний аналіз доводить, що дещо іншим є розуміння новозавітної теології любові у католицизмі, який, визнаючи пріоритет Любові як божественної характеристики, все ж тлумачить її крізь призму послуху. Наприклад, Син у всьому послухний Отцю, Богородиця – Богові, і так до нескінченності. Послух і смирення головною рисою мають добровільну згоду, добровільне «так» на звістку від Бога чи на повеління від нього. У свою чергу, у протестантизмі головною чеснотою Бога є його вірність обіцянкам, завіту із своїм народом (Ізраїлем, Церквою). Відповідно, і людина має проявляти як



головну чесноту віру, тобто загальну особисту довіру до Бога, віру в догмати християнства, особисту вірність.

Користуючись теоретичною концепцією екземляристської етики Л. Загжебські, доведено, що основою православної етики виступає не тільки окрема моральна особистість, якою виступають або ж Христос або ж хтось із апостолів (досить часто апостол Павло), але й «взірцева спільнота», якою виступає церква часів апостолів (із книги Діян апостолів), церква святих. На цьому тлі підкреслюється ригористичність православної етики, яка, визнаючи взірцем поведінки Христа чи спільноту апостолів, не враховує реальних можливостей їх втілення на практиці.

Для конститування православної етики особливе значення має доба Середньовіччя – час зародження етики чеснот. Становлення останньої тісно пов'язане із феноменом християнського платонізму, як панівної світоглядної парадигми мислення представників грецької патристики, що яскраво проявляється у творчості Василя Великого, Григорія Богослова, Григорія Ниського та ін. Користуючись теоретичним тлом антропологічної та етичної концепції Платона, представники грецької патристики розвивають етику чеснот.

З платонізму святі отці запозичили доктрину про чесноти душі та зло, яке тлумачилось як відсутність або викривлення природної специфіки сил душі. Разом з тим, усі ці доктрини оригінально осмислювалися у персоналістичному патристичному світогляді з огляду на амбівалентність креаціонізму, який, з одного боку, постулював цілковиту прірву між людиною та Богом, а з іншого – богоподібність людської душі, яка, однак, виявлялася крізь призму темпоральності. На цій основі формувалася специфіка уточненої аристотелізмом патристичної етики, яка передбачає взаємну відкритість людини і Бога для зустрічі.

Незважаючи на те, що творчість кападокійців (Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Ниський) задала загальну спрямованість пошуків

антропологічних основ для православної етики в межах вчення про три сили душі (розумна, емоційна, чуттєва), про необхідність розкриття морально-духовного потенціалу в особистому розвитку, все ж найбільший внесок в розвиток православної етики доби Середньовіччя зробив Максим Сповідник.

Розглядаючи людину як істоту мудру, вірну та люблячу, він зосереджує свою увагу на витоках зла та доводить специфіку гріхопадіння людської душі, яка замість пізнання вічного життя і перебування у ньому (стан мудрості), відхиляється у пізнання чуттєвого добра (насолода) і чуттєвого зла (страждання). Ці добро і зло – відносні, тоді як відхилення від стану мудрості до насолод – це і є абсолютне зло, початок духовної смерті.

Чільна увага приділена висвітленню специфіки середньовічної етики любові, представленій іменами таких провідних тогочасних богословів як Псевдо-Діонісій Ареопагіт, Іоанн Дамаскін, Іоанн Златоуст, Максим Сповідник, та ін., які, користуючись світоглядними засновками Писання, доводили, з одного боку, що саме любов є головною рисою образу Божого в людині, а з іншого – що любов виявляється як максимумом добра (Блага), сумою чеснот, спрямованістю до виконання належного, протилежністю злу, Блага. З огляду на це, підкреслюється, що для представників середньовічної патристики, любов є основою для самої себе і суть єдина самоосновна чеснота, початок і кінець для інших чеснот.

Розкриваючи сутність середньовічної етики любові, акцентується увага на специфіці її антитези любові, якою виступає не ненависть, а себелюбство (егоїзм), яке проявляється, як правило, або у любові до власного тіла як джерела насолод, або ж як бажання панувати над іншими заради множення можливостей для насолод і зменшення можливостей земних страждань і виявляється у відмові від Царства Божого.

Аналізуючи світоглядну специфіку середньовічної етики, підкреслюється, що головною інтенцією етичної поведінки є не стільки окремий добродійний

вчинок, скільки чесноти як звички-навички і сформований ними добродійний стан душі. Відповідно, і оцінюватися повинен не окремий вчинок, а те, яким є напрямок діяльності в цілому, оскільки через окремі вчинки можна засудити будь-яку людину, крім безгрішного Христа і Богородиці. На цьому тлі виявляється етичне значення героїв віри.

Розвиток середньовічного екземпляристської етики, представленої насамперед творчістю Максима Сповідника та Іоанна Златоуста доведено до логічного завершення ідею внутрішньої відмінності етики та юриспруденції та онтологічного ієрархізму, який дав можливість розглядати імператора, як «живий закон», що підносило його до рівня святих.

Трансформація етичних інтенцій, яка відбувається під впливом світоглядних та соціокультурних змін періоду модерну, виявляється у маргіналізації етики чеснот під впливом рефлексій щодо онтологічних питань відносин Бога і людини, промислу і свободи, благодаті та моральної дії. Специфіка цієї онтології не передбачала місця для розвитку етики чеснот, але надавала загальний нарис етики Божественного закону, тобто етики обов'язків. Чесноти переставали бути характеристиками довершеної людини і християнина, але ставали засобами виконання морального обов'язку людини перед Богом.

Зсув парадигми в теології від етики чеснот до етики закону був поступовим, він прослідковується у таких творах раннього модерну як «Православне сповідання віри» Петра Могили і «Камінь віри» Стефана Яворського. Твір Петра Могили як такий, що отримав благословення Патріарха Константинопольського та всього загалу керівництва православних церков, може вважатися виразом загальних поглядів православних теологів при їх зіткненні з католицьким богослов'ям та етикою. Український богослов дистанціюється від платонівського тлумачення чеснот, пропонуючи їх власну ієрархію: віра, надія та любов породжують молитву, піст, милостиню, які

символізують християнське життя, яке породжує мудрість, справедливість, стриманість і мужність, які виявляються через відношення до Бога та людей, а не є знанням світу ідей.

Важливе значення для розвитку ранньомодерної православної етики є творча спадщина С. Яворського, яка, незважаючи на неоднозначне сприйняття в православному середовищі, все ж не вийшла за світоглядні межі православ'я. Український мислитель та богослов, зважаючи на власну прокатолицьку орієнтацію, боровся не виключно з лютеранством, а відстоював думку про те, що не тільки віра, але й добрі справи є запорукою спасіння. С. Яворський пропонує власну етичну концепцію, в основі якої лежить класичне православне вчення про розрізнення трьох етапів духовного становлення: життя, доброго життя, вічного життя. Іншими словами, С. Яворський обґрунтовує думку, що зберегти життя можна досягнувши вічного життя шляхом доброго життя, яке реалізується за допомогою дотримання заповідей.

Поворот до етики обов'язку від етики чеснот знаменує тлумачення самих чеснот як таких, яких людина повинна дотримуватися, бо таким є повеління Бога і вимога церковного статуту. Підкреслюється, що в той час, як у Середньовіччі треба дотримуватися обов'язків, щоб надбати чесноти і стати «новою людиною», то у С. Яворського, навпаки, потрібно мати певні загальнолюдські, християнські та громадянські чесноти, щоб виконати обов'язкові приписи загальної, християнської та громадянської етики. Така тенденція була властивою для більшості модерних творів, присвячених висвітленню специфіки православної етики. Наголошується на принциповій відмінності між середньовічною та модерною православною моральною думкою, яка виявляється в тому, що в середньовічному богослов'ї етика чеснот поглинає етику закону, а в модерному – навпаки.

Відокремлення догматичної теології від моральної проглядається у творчості Ф. Прокоповича, який вважав, що предметом цієї науки є добрі

справи християнина, які є любов'ю у найширшому значенні цього слова. При цьому мислитель підкреслює амбівалентний характер любові, яка, з одного боку, виявляється як любов до Бога, а з іншого – постає любов'ю до ближнього, яка реалізується через послух владі. Такий підхід відкрив широке поле для маніпуляцій, за допомогою яких можна було легітимізувати різноманітні конкретні етичні та соціальні правила.

Православна етика модерну, як всебічно розвинута система, була створена І. Пензенським, і складалася з трьох частин : вчення про нову людину; вчення про Божественний закон і обов'язки людей; вчення про розсудливе узгодження своєї реальної поведінки із нормами Божественного закону і етичними обов'язками. Всеохопна система моральних приписів ґрунтується у І. Пензенського за лютеранським взірцем цілком на Писанні, а вчення про природний етичний закон практично повністю ігнорується.

Зміна акцентів розвитку етичної проблематики спостерігається у роботах І. Янишева, який намагається вписати православну етику у контекст загальнолюдської природної етики, вбачаючи їх витоки в моральному інстинкті, включеному у контекст інших елементів моралі. Запропонований ним поворот до етичного суб'єктивізму отримав свій подальший розвиток у творах Ф. Затворника, М. Олесницького, С. Старгородського і А. Храповицького. Для цих мислителів не існує якоїсь однієї основи православної етики, але уся вона виводиться із православно-християнської психології, із практики часткового втілення Царства Божого у житті індивіда та церкви. Останнім досягненням православної етики модерну стала етика любові О. Семенова-Тянь-Шанського.

Православна етика доби постмодерну має власні джерела в етиці самопожертви, розвинутій у православних теологів пізнього модерну. Ця етика ґрунтувалася на особливій екзистенційній антропології. Людина є людиною лише як героїчна особистість, яка стає над грішною природою з її

пристрастями. Якщо для патристичної етики чеснота є реалізацією людської природи, то для екзистенційної етики – трансценденцією людської особистості над природою.

Надприродність чеснот означає, що вони можуть бути реалізовані лише за допомогою Божої благодаті, і кожен доброчесний акт є подоланням егоїзму, до якого схильна людська природа. В межах такого екзистенційного героїзму любов до Бога і ближнього тлумачиться як альтруїстичний акт самопожертвування. Ця теорія має яскраво виражений містичний аспект. На цьому тлі спростовується традиційна для православного світогляду абсолютизація досвіду та містичного емпіризму.

Найбільш розвинутою етичною системою сучасної православної думки є запропонована Х. Янарасом теорія моральної поведінки віруючого і спільнот. Її витoki лежать у розвинутій теологічній теорії екзистенції, центром якої є екстатичне прагнення до любові та вічного життя. Х. Янарас гостро критикує західну цивілізацію, як вона існує від доби Середньовіччя і до сьогодення – за суперечність із самим влаштуванням людської екзистенції.

Але власне етичних приписів Х. Янарас не виводить із основ своєї етики, оскільки це було б раціоналістичним законництвом і такі приписи мали б конвенційний характер. Етичній поведінці може навчити лише досвід, а саме – досвід життя в євхаристійних спільнотах. Такий досвід є передчуттям можливого існування людства у стані «царства Божого», подолання всіх суспільних суперечностей і навіть виклику смерті. Такого роду теорія є утопічною за своїм характером, і є підміною етики ідеологією за своєю суттю.

Православна етика І. Зізіуласа ґрунтується на екстатичному прагненні віруючих до свободи та причетності до Бога у спілкуванні, діалозі. Мислитель прагне запропонувати етику повного прийняття іншого у всіх його особливостях, але багато у чому ця етика залишається риторичною, як і взірцева для неї етика Е. Левінаса. Намагаючись обґрунтувати морально-етичну

обов'язковість персонального послуху священників та вірних єпископів, І. Зізіулас від етики ідеальної комунікативної спільноти де-факто переходить до православної ідеології патерналізму.

Неоконсервативна етика, яку розвивають представники неопатристичного напрямку, є сучасною аскетичною психологією, положення якої онтологізуються і стають ідейною основою для обґрунтування колективізму. Спричинені такі ідейні трансформації абсолютизацією духовної свободи, що веде до знецінення реальної свободи вибору, до заперечення цінності прав людини. У соціальному вченні Патріарха Московського і всієї Русі Кирила ці консервативні тенденції спричиняють формування православного фундаменталізму, якому протистоїть персональна та соціальна етика Вселенського патріарха Варфоломія та православних богословів київської традиції, які розкривають та актуалізують гуманістичний потенціал традиційного та сучасного морального вчення.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. Аверинцев С. С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания) / С. С. Аверинцев // Античность и Византия. – М. : Наука, 1975. – С. 266 – 285.
2. Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы / С. С. Аверинцев. – М. : CODA, 1997. – 343 с.
3. Агуриди С. Бог и история / Савва Агуриди // Православие и культура. – 1993. – № 2. – С. 1 – 4.
4. Адо П. Духовные упражнения // Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; [пер. с фр. при уч. В. А. Воробьева; общ. ред. изд. Логос (Москва)]; предисл. А. Дэвидсона. – М.; СПб. : Степной ветер; ИД Коло, 2005. – С. 213 – 226.
5. Адо П. Негативная теология // Духовные упражнения и античная философия / Пьер Адо; [пер. с фр. при уч. В. А. Воробьева; общ. ред. изд. Логос (Москва)]; предисл. А. Дэвидсона. – М.; СПб. : Степной ветер, 2005. – С. 19 – 86.
6. Адо П. Что такое античная философия? / Пьер Адо; [пер. с фр. В. П. Гайдамака]. – М. : Издательство гуманитарной литературы, 1999. – 320 с.
7. Академічне релігієзнавство : Підручник / [наук. ред. А. Колодного]. – К. : Світ знань, 2000. – 862 с.
8. Аксенов–Меерсон М. Созерцанием Троицы Святой [. ...] Парадигма любви в русской философии троичности / Михаил Аксенов–Меерсон, прот.; [пер. с англ. М. Назыровой, Е. Ванеян и автора]. – К. : Дух і Літера, 2007. – 328 с.
9. Александр (Драбинко) Бог, человек, церковь / Архиепископ Александр (Драбинко). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2012. – 188 с.
10. Александр, епископ (Тянь-Шанский) Православный Катехизис / Семенов-Тянь-Шанский Александр. – П. : Храм Знамения Божьей Матери, 1979. – 175 с.



11. Альбин Учебник платоновской философии / Пер. Ю. А. Шичалина // Платон. Диалоги. – М. : Мысль, 1986. – С. 437 – 475.
12. Амфилохий Радович. Человек – носитель вечной жизни / Амфилохий Радович, еп.; [пер. с сербск. С. Луганской]. – М. : Издание Сретенского монастыря, 2005. – 304 с.
13. Анри М. Феноменология жизни / М. Анри Логос. – 2011. – № 3 (82). – с. 172 – 185.
14. Антология восточно-христианской богословской мысли : Ортодоксия и гетеродоксия : В 2 т. – Т. 1.; под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : РХГА, 2009. – 542 с.
15. Антология восточно-христианской богословской мысли : Ортодоксия и гетеродоксия : В 2 т. – Т. 2.; под ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : РХГА, 2009. – 752 с.
16. Антоний (Паканич). Богословские статьи, доклады и речи / Митрополит Антоний (Паканич). – К. : Издательский отдел УПЦ, 2013. – 448 с.
17. Антоний (Храповицкий), архим. Нравственное обоснование важнейшего христианского догмата (Приложение к разбору учения Канта об оправдании) / архимандрит Антоний (Храповицкий) // Богословский вестник. – 1894. – № 3. – С. 423 – 445.
18. Антоний (Храповицкий), иером. Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности. Изд. 2-е / иеромонах Антоний (Храповицкий). – СПб. : Изд. Книгопродавца И. Л. Тузова, 1888. – 161 с.
19. Антоний Сурожский. Вера / Антоний (Блум), митр. Сурожский А. – Краматорск : Тираж-51, 2007. – 271 с.
20. Антоний Сурожский. Пути христианской жизни : Беседы / Антоний (Блум), митр. Сурожский. – М. : Заречье, 2011. – 224 с.
21. Антоний Сурожский. Человек перед Богом / Антоний, Митрополит Сурожский. – К. : Камо грядеши, 2010. – 348 с.
22. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1 / Антуан Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2013. – 452 с.

23. Аржаковський А. Очікуючи на Всеправославний собор. Духовний та екуменічний шлях. Книга 1 / Антуан Аржаковський. – Л. : Вид-во УКУ, 2014. – 560 с.
24. Аржаковський А. Розбрат України з Росією : стратегія виходу з піке. Погляд з Європи / Антуан Аржаковський. – Х. : Віват, 2015. – 256 с.
25. Армстронг А. Х. Истоки христианского богословия : Введение в античную философию / Артур Х. Армстронг; [пер. с англ. В. А. Самойлова]. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2003. – 256 с. – (Сер. : "Библиотека христианской мысли". Исследования).
26. Афанасьев Н. Церковь Духа Святого / Николай Афанасьев, прот. – Р. : Балто-славянское общество культурного развития и сотрудничества, 1994. – 328 с.
27. Бальтазар Х. У. фон. Достойна веры лишь любовь / Ханс Урс фон Бальтазар; [пер. с нем. А. Ярина]. – М. : Истина и Жизнь, 1997. – 124 с.
28. Бальтазар Х. У. фон. Созерцательная молитва / Ханс У. фон Бальтазар; [пер. с нем. В. Карцовника]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. – 236 с.
29. Бальтазар Х. У. фон. Десять тезисов о христианской этике // Бальтазар Х. У. фон., Ратцингер Й., Шюрман Х. Принципы христианской этики / [пер. с нем.] – М. : ББИ, 2005. – С. 63 – 83.
30. Баумейстер А. Біля джерел мислення і буття / Андрій Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 480 с.
31. Баумейстер А. Буття і благо. / А. Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2014. – 418 с.
32. Баумейстер А. Тома Аквінський : вступ до мислення. Бог, буття і пізнання / Андрій Баумейстер. – К. : Дух і літера, 2012. – 408 с.
33. Баумейстер А. Філософія права. / А. Баумейстер. – В. : О. Власюк, 2007. – 224 с.
34. Беер Дж. Тринитарная сущность Церкви / Джон Беер, иер.; [пер. с англ. З. И. Носовой] // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 164 – 185.

35. Бенедикт XVI. Энциклика *Caritas in Veritate*. / Бенедикт XVI. – М. : Изд-во францисканцев, 2009. – 112 с.
36. Бер И. Богословие как диалог / Иоанн Бер, иер. // Интервью иерея Иоанна Бера, профессора патрологии Свято-Владимирской академии, журнала *Встреча* // *Встреча*. – 2005. – № 1 (19). – С. 37 – 39.
37. Бер И. Формирование христианского богословия : Путь к Никее / Иоанн Бер, иер.; [пер. с англ. Ю. Н. Варзонин, К. Л. Боголюбов, С. С. Козин]. – Тверь : Герменевтика, 2006. – 240 с.
38. Біблія. Книги священного писання Старого та Нового Завіту. – К. : Вид. Київськ. Патріархії Української Православної Церкви Київського Патріархату, 2009. – 1415 с.
39. Богачевська І. Християнська наративна традиція : методологія філософсько–релігієзнавчого дослідження / Ірина Богачевська. – К. : Світ знань, 2005. – 235 с.
40. Бондаренко В. Д. Еволюція сучасного православного богослов'я / В. Д. Бондаренко. – К. : Знання, 1988. – 48 с.
41. Бондаренко В. Д. Современное православие : тенденции эволюции / В. Д. Бондаренко. – Симферополь : Таврия, 1989. – 176 с.
42. Борозенец Т. Теологическая диалектика сущего. Философские главы. / Т. Борозенец. – К. : Паранан, 2010. – 252 с.
43. Борунков Ю. Ф. Структура религиозного сознания / Ю. Ф. Борунков. – М. : Мысль, 1971. – 176 с.
44. Брек И. Православие и Библия сегодня / Иоанн Брек, прот. // Православие и Библия сегодня : сб. ст.; [пер. с англ. Н. Корнилова]. – Киев, 2006. – С. 250 – 290.
45. Бронзов А. А. Нравственное богословие в России на протяжении XIX столетия / А. А. Бронзов. – СПб : Типография А. П. Лопухина, 1901. – 349 с.
46. Брюггеман У. Пророческое воображение / [пер. с англ. С. Корниенко] – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 231 с.

47. Бучма О. Фундаменталізм і лібералізм в сучасному християнстві / О. Бучма // Християнство доби постмодерну : Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2005. – С. 69 – 86. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35)).
48. Каліцький А. В полоні консервативної утопії : Структура і видозміни російського слов'янофільства / Анджей Валіцький; [пер. з пол. В. Моренець]. – К. : Основи, 1998. – 710 с.
49. Валльер П. Православие и право / Поль Валльер // Человек. История. Весть : Успенские чтения : [сб. ст.; сост. К. Б. Сигов]. – Киев, 2006. – С. 59 – 90.
50. Вальденберг В. Е. История византийской политической литературы в связи с историей философских течений и законодательства / В. Е. Вальденберг. – СПб. : Дмитрий Буланин, 2008. – 536 с.
51. Варфоломей (Архондонис). Приобщение к таинству : православие в современном мире / Ворфоломей (Архондонис), патр.; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – М. : Ексмо, 2008. – 368 с. – (Сер. : Золотой фонд христианства).
52. Варфоломій, Вселенський Патріарх. Віч-на-віч із тайною. Православне християнство у сучасному світі. / Варфоломій, Вселенський Патріарх [пер. з англ]. – К. : Дух і літера, 2011. – 360 с.
53. Василиадис Н. Таинство смерти / Н. Василиадис / [пер. с новогреч. – Сергиев Посад]. : Свято-Троицкая Лавра, 1998. – 592 с.
54. Василий (Гондикакис), архимандрит. Входное / Архимандрит Василий. – Богородице-Сергиева Пустынь, 2007. – 208 с.
55. Василий Великий. Беседа первая о сотворении человека по образу // Василий Великий. Творения в 2-х томах. Том 1. М. : Сибирская благовонница, 2008. – С. 430 – 446.
56. Васина М. В. Кант и восточная патристика / М. В. Васина // Начало : Журнал института богословия и философии. – 1997. – № 5. – С. 14 – 24.
57. Вейз Д. Э. Времена постмодерна : Христианский взгляд на современную мысль и культуру / Д. Э. Вейз; [пер. с англ]. – М. : Фонд Лютеранское наследие, 2002. – 240 с.

58. Вестель Ю. Вера и философия / Юрий Вестель // Человеческая целостность и встреча культур : Успенские чтения : [сб. ст., сост. К. Сигов]. – Киев, 2007. – С. 154 – 179.
59. Вестель Ю. Проблема онтологии личности в связи с происхождением термина ипостасис / Юрий Вестель // Синописис : богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 165 – 226.
60. Вітер Д. В. Філософська парадигма християнського суспільного вчення другої половини ХХ ст. / Д. В. Вітер. К. : НААККиМ, 2010. – 478 с.
61. Вовк О. В. Пізнання Абсолютного Блага в філософії Платона / О. В. Вовк // *Philosophia prima* : метафізичні питання : Щорічник. – Вип. 2 : зб. наук. праць; [наук. ред. Я. М. Стратій]. – К., 1999. – С. 18 – 45.
62. Вовк О. В. Теорія софросіне як само – та Богопізнання в діалогах Платона / О. В. Вовк // *Philosophia prima* : метафізичні питання : Щорічник. – Вип. 1 : зб. наук. праць; [наук. ред. Я. М. Стратій]. – К., 1998. – С. 5 – 13.
63. Волох В. О. Письмо и повествование. Принципы нарративного анализа посланий Павла. / Волохов В. О. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 130 с.
64. Вольф М. По подобию нашему. Церковь как образ Троицы / Мирослав Вольф; [пер. с англ. О. Розенберг]. – Черкасы : Коллоквиум, 2012. – 424 с.
65. Воронов Л. Догматическое богословие / Ливерий Воронов, прот. – Клин : Фонд Христианская жизнь, 2000. – 95 с.
66. Всемирная энциклопедия : Философия; [гл. науч. ред. и сост. А. А. Грицанов]. – М.; Мн., 2001. – 976 с.
67. Гаврилюк П. Православне відродження : нова генерація теологів / Павло Гаврилюк // Філософська думка–*Sententiae* : Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 67 – 73.
68. Гаврюшин Н. К. Русское богословие : Очерки и портреты / Н. К. Гаврюшин. – Нижний Новгород : Глагол, 2005. – 382 с.
69. Гайслер Н. Л. Энциклопедия христианской апологетики / Норман Л. Гайслер; [пер. с англ. В. Гаврилова]. – СПб. : Библия для всех, 2004. – 1184 с.

70. Гартман Н. Этика / Николай Гартман; [пер. с нем. А. Б. Глаголева под редакцией Ю. С. Медведева и Д. В. Складнева]. – СПб : Владимир Даль, 2002. – 708 с.
71. Георгий Ходр. Призыв Духа / Георгий Ходр, митр. – Киев : Дух і Литера, 2006. – 284 с.
72. Гільдебранд Дитріх фон. Етика / Дитріх фон Гільдебран. – Львів : В-во УКУ, 2002. – 445 с.
73. Глаголев В. С. Религиозный модернизм и культура / В. С. Глаголев. – М. : Знание, 1988. – 64 с.
74. Глубоковский Николай. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии / Николай Глубоковский. – М. : Изд. Свято-Владимирского братства, 1992. – 181 с.
75. Глущенко А. Концепция образа и подобия Божия в человеке в богословской системе преп. Максима Исповедника / Андрей Глущенко, диак. // Христианская мысль : Киевское религиозно-философское общество. – 2004. – № 1. – С. 38 – 42.
76. Гнедич П. Догмат искупления в русской богословской науке : (1893–1944) / Петр Гнедич, прот. – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 496 с. – (Сер. : Православное богословие).
77. Говорун К. Засади політичної теології в українському контексті. – [Електрон. ресурс] / Архімандрит Кирил Говорун // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/bogoslovya/26782-zasadi-politichnoyi-teologiyi-v-ukrayinskomu-konteksti.html>
78. Говорун К. Про Майдан. – [Електрон. ресурс] / Архімандрит Кирил Говорун // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/daycomment/24260-pro-majdan.html>
79. Головащенко С. Біблієзнавство / С. Головащенко. – Вступний курс. Навчальн посіб. – К. : Либідь, 2002. – 496 с.
80. Горичева Т. Христианство и современный мир / Т. Горичева – С-Петербург : Алетейя, 1996. – 256 с.

81. Горкуша О. Тематичне поле конфесійного богослов'я України / О. Горкуша // Україна релігійна : Колективна монографія. – Кн. 2. : Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 174 – 210. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 46).

82. Григорий Богослов. Собрание творений / Григорий Назианзин, архиеп.; [пер. с греч.] – В 2 т. Т. 1. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. – 680 с.

83. Григорий Нисский. О жизни Моисея Законодателя или о совершенстве в добродетели / Григорий Нисский, свт.; [пер. с др.греч. А. С. Десницкий; подг. тек. Г. Б. Кремнев, Т. А. Фролова-Багреева, М. В. Свешникова, А. А. Бородина]. – М. : Храм св. Космы и Дамиана на Моросейке, 1999. – 109 с.

84. Григорий Нисский. Об устройении человека / Григорий Нисский, свт.; [пер. с др.греч., прим. и послесл. В. М. Лурье; под ред. А. Л. Верлинского]. – СПб. : Аxioma; Мифрил, 1995. – 174 с.

85. Григорий Нисский. Творения : Пер. с древнегреч. П. Делицина. – М., 1862. – Т.4 – 395 с.

86. Григорий Палама. Сто пятьдесят глав, посвященных вопросам естественнонаучным, богословским, нравственным и относящимся к духовному деланию, а также предназначенных к очищению от варлаамитской пагубы. – Ч. 1 : Божественное домостроительство творения и спасения (Главы 1-63) / Григорий Палама, свт.; [пер. с др.греч. и предисл. А. И. Сидорова] // Богословские труды. – 2003. – № 38. – С. 8 – 73.

87. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих / Григорий Палама, свт.; [пер. с древнегреч, послесл. и ком. В. Вениаминова (В. В. Бибихина); под ред. Е. А. Карманова, В. Айрапетяна]. – М. : Канон, 1995. – 384 с.

88. Гуроян Виген. Воплощенная любовь. Очерки православной этики / Виген Гуроян. – М. : ББИ, 2002. – 269 с.

89. Гусейнова А. Краткая история этики / Абдусалам Гусейнов, Гер Ирритц. – М. : Мысль, 1987. – 589 с.

90. Давыденков О. Догматическое богословие : Учеб. пособ. / Олег Давыденков, иер. – М. : Изд-во ПСТГУ, 2005. – 415 с.
91. Дамаскин (Папандреу). Православие на пороге третьего тысячелетия / Митрополит Швейцарский Дамаскин (Папандреу). – К. : Альтернативи, 1999. – 288 с.
92. Даниелю Ж. Платон в христианском среднем платонизме / Жан Даниелю; [пер. с фр. М. Матюшкиной] // Богословский сборник. – 2003. – № 11. – С. 158 – 182.
93. Данн Д. Единство и многообразие в Новом Завете : исследование природы первоначального христианства / Джеймс Данн; [пер. англ. Н. Балашова, Г. Ястребова]. – М. : ББИ, 1997. – 526 с. – (Сер. : Современная библеистика).
94. Диба (Чорноморець) Ю. П. Поняття людської волі в східній патристиці / Ю. П. Диба // *Philosophia Prima : Метафізичні питання : Щорічник*. – Вип. 2 : зб. наук. праць; [ред. рада : В. П. Загороднюк та ін.; наук. ред. Я. М. Стратій]. – К., 1999. – С. 46 – 58.
95. Дидковский А. Этика любви в православной теологии Максима Исповедника. / А. Дидковский // *Modern Science – Moderni veda*. – Praha. – Ceske Republika, Nemoros. – 2015. – № 1 С. 77 – 81.
96. Дідківський А. А. Модернізація православної етики у творчості Петра Могили та Стефана Яворського // *Науковий часопис Національного педагогічного університету імені М. П. Драгоманова*. [зб. наукових праць] / ред. рада : В. П. Андрущенко. – К. : Видавництво НПУ імені М. П. Драгоманова, 2014. – Вип. 33 (46). – С. 172 – 180. – Серія 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія.
97. Дідківський А. Православна етика чеснот доби середньовіччя. / А. Дідківський // *Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова Релігієзнавство. Культурологія. Філософія*. – К. : Видавництво НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2014. – Вип. 32 (45). – С. 60 – 69.



98. Дідківський А. Православна етика доби постмодерну. / А. Дідківський // Релігія та Соціум. Міжнародний часопис. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2015. – № 1–2 (17–18). – С. 217 – 223.
99. Дідківський А. Православна етика Х. Янарса. / А. Дідківський // Вісник Житомирського державного університету ім. Івана Франка. Випуск 2 (80). – Житомир : Вид-во ЖДУ ім. І. Франка. Житомир, 2015 – С. 14 – 19.
100. Дідківський А. Євангельська мораль як фундамент традиційної та сучасної православної етики. / А. Дідківський // наукові записки нац. ун-ту Острозька академія. Серія Філософія. – Острог : Вид-во нац. ун-ту Острозька академія, 2015. – Вип. 17 – С. 154 – 159.
101. Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии / Ареопагин Дионисий [вступ. статья, подготовка греч. текста, русск. перевод Г. М. Прохорова] – СПб. : Глаголь, 1994. – 370 с.
102. Ділог *sub specie ethicae* / Даренський В. Ю., Карачевцева Л. М., Малахов В. А., [та ін.] – К. : Парапан, 2011. – 280 с.
103. Донченко О. Архетипи соціального життя і політики / Олена Донченко, Юрій Романенко. – К. : Либідь, 2001. – 334 с.
104. Дронов М. Экзистенция и опыт в православном мышлении накануне XXI века / Михаил Дронов, прот. // Альфа и Омега. – 1998. – N 4 (18). – С. 255 – 271.
105. Дьяченко Г., свящ. Самоиспытание христианина по плану обязанностей его к Богу, ближним и самому себе. / Г. Дьяченко. – М.: Московское Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2010. – 167 с.
106. Евдокимов П. Православие / Павел Евдокимов; [пер. с фр. С. Гриб]. – М. : ББИ, 2002. – 500 с. – (Сер. : Современное богословие).
107. Евдокимов П. Этапы духовной жизни : от отцов пустынников до наших дней / Павел Евдокимов; [пер. с фр. С. Зайденберга, М. Иорданской]. – М. : Свято-Филаретовская моск-я высшая православно-христианская школа, 2003. – 232 с.
108. Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие / Сергей Епифанович. – М. : Мартис, 1996. – 220 с.

109. Еременко В. П. Мистика в православии / В. П. Еременко. – Киев : Вища школа, 1986. – 81 с.
110. Європейський словник філософій. Під керівництвом Барбари Кассен. Том 1. – К. : Дух і літера, 2009. – 576 с.
111. Єленський В. Велике повернення : релігія в глобальній політиці та міжнародних відносинах кінця XX – початку XXI століття. / В. Єленський. – Львів : видавництво Українського католицького університету, 2013. – 504 с.
112. Єленський В. Релігія після комунізму (Україна в центрально-східноєвропейському контексті) / Володимир Єленський. – К. : Національний педагогічний університет ім. М. Драгоманова, 2002. – 420 с.
113. Жильсон Э. Избранное. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского / Э. Жильсон. [пер. с фр. Г В. Вдовина]. – Т. 1. – М.; СПб. : Университетская книга, 1999. – 496 с.
114. Журавский И. О внутреннем христианстве : Тайна Царствия Божия или забытый путь опытного богопознания / И. О. Журавский. – М. : Сатис, 1994. – 240 с.
115. Завершинский Г. Богословский экзистенциализм архимандрита Софрония (Сахарова) / Георгий Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1999. – № 3 (21). – С. 167 – 180.
116. Завершинский Г. О различии сущности и энергии в современных исследованиях паламизма / Георгий Завершинский, диак. // Богословский сборник. – 1999. – № 4. – С. 153 – 165.
117. Завершинский Г. Пневматология святителя Григория Паламы и святоотеческая традиция / Георгий Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 19. – С. 110 – 126.
118. Завершинский Г. Преподобный Силуан Афонский и архимандрит Софроний (Сахаров) о нетварном свете / Георгий Завершинский, диак. // Альфа и Омега. – 1998. – № 3 (21). – С. 167 – 180.

119. Завершинский Г. Экзистенциальные аспекты богословия / Георгий Завершинский, диак. // Церковь и время : Научно–богословский и церковно–общественный журнал. – 2001. – № 3 (16). – С. 210 – 228.

120. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Принцип персоны архимандрита Софрония (Сахарова). / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2007. – № 4 (41). – С. 32 – 46.

121. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как образ бытия человека / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 1 (30). – С. 59 – 77.

122. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Диалог как общение в любви. / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 4 (33). – С. 19 – 32.

123. Завершинский Г., священник. Богословие диалога. Тринитарный подход. / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 2(31). – С. 62 – 78.

124. Завершинский Г., священник. Богословие диалога : встреча религий / Священник Г. Завершинский // Церковь и время. – 2005. – № 3 (32). – С. 125 – 142.

125. Зайцев А. Н. Митрополит Антоний Сурожский : жизнь, творчество, мисия / Андрей Зайцев. – М. : Эксмо, 2009. – 352 с. – (Сер. : Золотой фонд христианства).

126. Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе / Евгений Зайцев. – М. : ББИ, 2007. – 296 с. – (Сер. : Богословские исследования).

127. Зарин С. М. Аскетизм по православно–христианскому учению. Этико–богословское исследование / Сергей Зарин. – М. : Паломник, 1996. – 693 с. – (Сер. : Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых).

128. Зарин С. М. Закон и Евангелие по учению Господа в Евангелии Матфея / С. М. Зарин. гл. V, ст. 13 – 48. Пг, 1915. – 165 с.

129. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 1, ч. 1. – 221 с.

130. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 1, ч. 2. – 280 с.

131. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 2, ч. 1. – 255 с.
132. Зеньковский В. В. История русской философии / В. В. Зеньковский, прот. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 2, ч. 2. – 269 с.
133. Зеньковский В. В. Основы христианской философии : в 2 т. / В. В. Зеньковский, прот. – М. : Свято-Владимирское Братство, 1992. – 266 с.
134. Зяблицев Г. Платон и святоотеческое богословие / Георгий Зяблицев, диак. // Богословские труды. – 1996. – № 32. – С. 235 – 260.
135. Зяблицев Г. Плотин и святоотеческая литература / Георгий Зяблицев, диак. // Богословские труды. – 1992. – № 31. – С. 277–296.
136. Иерофей (Влахос). Православная духовность / (Влахос) Иерофей, митроп.; [пер. с греч. А. Крюкова]. – М. : Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998. – 134 с.
137. Иерофей (Влахос). Православная психотерапия : святоотеческий курс врачевания души / Иерофей (Влахос), митроп.; [пер. с греч. А. Крюкова]. – М. : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2007. – 368 с.
138. Илларион (Алфеев). Православное богословие на рубеже эпох / Илларион (Алфеев), еп. – Киев : Дух і Літера, 2002. – 536 с.
139. Иннокентий Пензенский. Богословие деятельное / Святитель Иннокентий Пензенский. – М. Изд-во им. свт. Игнатия Ставропольского, 2003. – 302 с.
140. Иннокентий Херсонский. Лекция шестая. Нравственная антропология / святитель Иннокентий Херсонский // Сочинения. – Единецко-Бричанская епархия. – 2006. – С. 589 – 641.
141. Иоанн (Зизиулас). Богословие преп. Силуана Афонского / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с греч. Кукши (Куркина)] // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2000. – № 2 (11). – С. 23 – 29.
142. Иоанн (Зизиулас). Бытие как общение : Очерки о личности и Церкви / Иоанн Зизиулас, митр.; предисл. Иоанна Мейендорфа; [пер. с англ. Д. М. Гзгзяна]. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 280 с.

143. Иоанн (Зизиулас). Личность и бытие / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с англ. С. Чурсанова] // Богословский сборник. – 2002. – Вып. X. – С. 22 – 50.

144. Иоанн (Зизиулас). Общение и инаковость. Новые очерки о личности и церкви / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с англ. М. Толстолуженко, Л. Колкер]. М. : ББИ, 2012. – 407 с.

145. Иоанн (Зизиулас). Церковь и Евхаристия : Сборник статей по православной эклессиологии / Иоанн (Зизиулас), митр.; [пер. с греч. иером. Леонтия (Козлова)]. – Богородице-Сергиева Пустынь, 2009. – 328 с.

146. Иоанн Дамаскин. Творения / Иоанн Дамаскин, преп.; [пер. с древнегреч. и коммент. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. – М. : Мартис, 1997. – 351 с.

147. Иоанн Златоуст. Беседы на книгу Бытия // Златоуст Иоанн. Творения. Т. 4. СПб : СПбДА, 1898. – 912 с.

148. Иоанн Златоуст. Беседы об апостоле Павле // Златоуст Иоанн. Творения. Т. 2. Почаев : Свято-Успенская Почаевская Лавра, 2005. – С. 528 – 573.

149. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви : Пневматология / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб. М. Яценко; общ. ред. А. Г. Дунаева]. – М. : Издательский совет РПЦ, 2007. – 537 с.

150. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви : Эклесиология / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб. М. Яценко; общ. ред. А. Г. Дунаева]. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 288 с.

151. Иустин (Попович). Догматика православной Церкви : Эсхатология / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб. М. Яценко; общ. ред. А. Г. Дунаева]. – М. : Издательский совет РПЦ, 2005. – 144 с.

152. Иустин (Попович). На Богочеловеческом пути // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути Богопознания / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб. С. П. Фонов; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М. : Паломник, 2004. – С. 89 – 147.

153. Иустин (Попович). Пути Богопознания // Собрание творений преп. Иустина (Поповича). – Т. 1. : Жизнеописание. На Богочеловеческом пути. Пути

Богопознания / Иустин (Попович), преп.; [пер. с серб. С. П. Фонов; общ. ред. А. И. Сидорова]. – М. : Паломник, 2004. – С. 233 – 381.

154. Иустин (Попович). Толкование 1-е послание к фессалоникийцам апостола Павла / Иустин (Попович), архим.; [пер. Т. Недоспасовой]. – М. : Издательство Московского Подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2000. – 187 с.

155. Иустин (Попович). Толкование на 1-е соборное послание св. ап. Иоанна Богослова / Иустин (Попович), архим.; [пер. Т. Недоспасовой]. – М. : Моск. подворье Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 1999. – 169 с.

156. Ішук Н. В. Соціальна доктрина церкви : між державою та громадянським суспільством / Н. В. Ішук // Наука і молодь. Гуманітарна серія : 36. наук. праць. – Вип. 6. – К. : НАУ, 2006. – С. 93 – 96.

157. Ішук Н. В. Соціально-філософське вчення православ'я та моральне богослов'я : принципи взаємодії / Н. В. Ішук // Наука і молодь. Гуманітарна серія : 36. наук. праць. – Вип. 5. – К. : НАУ, 2005. – С. 94 – 97.

158. Йоан Зізіюлас. Буття як спілкування : Дослідження особистості і Церкви / Йоан Зізіюлас, митр.; [пер. з англ. В. Верлока, М. Козуб]. – К. : Дух і Літера, 2005. – 276 с.

159. Калинин Ю. А. Критика философско-идеалистических основ современного православия / Ю. А. Калинин. – Киев : Изд. при Киевском ун-те, 1987. – 104 с.

160. Каллист (Уэр). Внутреннее царство / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ. К. Сигова, А. Кырлежева, С. Панич, А. Новикова, М. Чернушенко, И. Мялковского]. – К. : Дух і Літера, 2004. – 196 с.

161. Каллист (Уэр). Православная церковь / Каллист (Уэр), еп.; [пер. с англ. Г. Вдовина]. – М. : ББИ, 2001. – 375 с. – (Сер. : Современное богословие).

162. Калліст (Уер). Передмова / Калліст Уер, еп. // Яннарас Х. Свобода етосу / [пер. з англ. В. Верлока]. – К., 2003. – С. 5 – 7.

163. Кальченко В. М. Мировоззренческий анализ соотношения теоцентризма и антропоцентризма в богословии русского православия : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / В. М. Кальченко. – К., 1991. – 149 с.

164. Карачевцева Л. Етики відповідальності Ганса Йонаса та Еманіоеля Левінаса / Л. Карачевцева // Філософська думка. – 2006. – № 4. – С. 90 – 111.
165. Карфи́кова Л. Святитель Григорий Нисский. Бесконечность Бога и бесконечный путь к Нему человека / Л. Карфи́кова. [пер. с чешск. И. Бей]. – К. : Дух і літера, 2012. – 336 с.
166. Каспер В. Бог Иисуса Христа / Вальтер Каспер; [пер. с нем. А. Петровой]. – М. : ББИ, 2005. – 444 с. – (Сер. : Современное богословие).
167. Катасонов В. Н. Концепция целостного разума в русской философии и Православие / В. Н. Катасонов // Христианство и философия : сб. докл. на конф., 27 января 2000 г. : VIII Рождественские образовательные чтения / сост. и ред. П. П. Гайденко, Н. А. Ваганова. – М., 2000. – С. 97 – 119.
168. Керккеинен В.-М. Учение об обожении и его экуменический потенциал / Вели-Матти Керккеинен // Учение о спасении в разных христиаских конфессиях / сост. А. Бодров; [пер. с англ. М. Сухановой]. – 2-е изд. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – С. 85 – 115.
169. Кимелев Ю. А. Философия религии : Систематический очерк / Ю. А. Кимелев. – М. : Издательский Дом Nota bene, 1998. – 424 с.
170. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы / Киприан (Керн), архим. – М. : Паломник, 1996. – 448 с. – (Сер. : Святые отцы и учителя церкви в исследованиях православных ученых).
171. Кириков О. И. Русское православие : Духовно-догматические ориентации / О. И. Кириков. – Воронеж : Изд. Воронеж. Ун-та, 1996. – 218 с.
172. Кирилл (Гундяев). Выступление на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира. – [Электрон. ресурс] / Святейший патриарх Кирилл // Патриархия-ру. – Режим доступа в Интерн. : <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html>
173. Кирилл (Гундяев). Свобода и ответственность : в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности / Кирилл (Гундяев), митр. – М. : Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, 2008. – 240 с.

174. Кирсберг И. В. Феноменология жизни : Ветхий Завет и первые христиане / И. В. Кирсберг. – М. : Древлехранилище, 2003. – 221 с.

175. Ключковський Я. Філософія діалогу / Ян А. Ключковський; [пер. з пол. К. Рассудіної]. – К. : Дух і літера, 2013. – 224 с.

176. Кожух М. Суспільна доктрина Вселенської Церкви / М. Кожун. // Церква і соціальні проблеми : Єпархіальний Собор Стрийської єпархії УГКЦ. – Львів, 2002. – С. 36 – 42.

177. Козырев Ф. Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова / Ф. Н. Козырев. – М. : Дом надежды, 2005. – 368 с.

178. Койре А. В. Аристотелизм и платонизм в средневековой философии // Очерки по истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / А. В. Койре; [пер. с фр. Я. А. Ляткера]. – Изд. 2-е, стереотип. – М., 2003. – С. 51 – 73.

179. Колодний А. М. Премодерн, модерн, постмодерн в контексті історії християнства / А. М. Колодний // Християнство доби постмодерну : Колективна монографія / (ред. А. Колодного). – К., 2005. – С. 5 – 33. – (Українське релігієзнавство. – 2005. – № 3 (35)).

180. Колодный А. Феномен религии : природа, структура, функциональность, тенденции / А. Колодный. – К. : Світ знань, 1999. – 52 с.

181. Комаров Ю. С. Общество и личность в православной философии / Ю. С. Комаров. – Казань, 1991. – 186 с.

182. Кондратьєва І. В. Релігійно–моральні пошуки мислителів Київської духовної академії (друга половина XIX – початок XX ст.) : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук : спец. 09.00.11 Релігієзнавство / Кондратьєва Ірина Владиславівна; Київський національний університет ім. Тараса Шевченка. – К., 1998. – 16 с.

183. Корзо М. А. Нравственное богословие Симеона Полоцкого : освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века / М. А. Корзо. – М. : ИФРАН, 2011. – 155 с.



184. Коршунов О. Правда и ложь в теологических, философских, психологических и социальных воззрениях Эриха Фромма : дис. ... канд. богословия / Олег Коршунов. – Киев, 2004. – 236 с.
185. Красников А. Н. Методологические проблемы религиоведения : Учебное пособие / А. Н. Красников. – М. : Академический проект, 2007. – 239 с.
186. Красников А. Н. Современная феноменология религии / А. Н. Красников // Вестник Моск. ун-та (Сер. : Философия). – 1999. – № 6. – С. 36 – 47.
187. Красников Н. П. Православная этика : прошлое и настоящее / Н. П. Красников. – М. : Политиздат, 1981. – 96 с.
188. Красников Н. П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке / Н. П. Красников. – К. : Вища школа, 1990. – 179 с.
189. Кримський С. Ранкові роздуми / Сергій Кримський. – К. : Майстерня Білецьких, 2009. – 120 с.
190. Кримський С. Під сигнатурою Софії / Сергій Кримський. – К. : Видавничий дім Києво-Могилянська академія, 2008. – 367 с.
191. Кун Т. Структура научных революций / Томас Кун; [пер. с англ. И. З. Налетова]. – М. : Прогресс, 1977. – 300 с. – (Сер. : Логика и методология науки).
192. Кураев А. Традиция, догмат, обряд : Апологетические очерки / Андрей Кураев, диак. – М. : Клион, 1995. – 413 с.
193. Курочкин П. К. Эволюция современного русского православия / П. К. Курочкин. – М. : Мысль, 1971. – 270 с.
194. Кырлежев А. Контекст мысли Христоса Яннараса / Александр Кырлежев // Христос Яннарас. Избранное : Личность и Эрос / [пер. с греч. А. Кырлежева]. – М. : РОССПЭН [Политическая энциклопедия], 2005. – С. 468 – 472.
195. Кюнг Г. Великие христианские мыслители / Ганс Кюнг; [пер. с нем. О. Ю. Бойцовой]. – СПб. : Алетейя, 2000. – 442 с.
196. Кюнг Г. Куда идет христианство? / Ганс Кюнг; [пер. с нем. А. Б. Григорьева] // Путь. – 1992. – № 2. – С. 144 – 159.

197. Ларше Ж. К. Исцеление психических болезней : Опыт христианского Востока первых веков / Ж. К. Ларше; [пер. с франц.] – М. : Изд-во Сретенского монастыря, 2007. – 224 с.

198. Левинас Э. Избранное : Трудная свобода / Эмманюэль Левинас; [пер. с фр. Г. В. Вдовина, Н. Б. Маньковская, А. В. Ямпольская]. – М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004. – 752 с. – (Сер. : Книга света).

199. Левінас Е. Між нами. Дослідження. Думки-про-іншого / Еманюель Левінас; [пер. з фр. В. Куринського]. – К. : Дух Літера; За друга, 1999. – 312 с.

200. Левченко Т. Теологія / Левченко Т., Христокін Г., Чорноморець Ю. // К. : МАН, 2015. – 229 с.

201. Лепп І. Християнська філософія екзистенціалізму / Іняс Лепп; [пер. В. Лях, О. Мартитуненко]. – К. : Пульсари, 2004. – 148 с.

202. Лисовой Н. Н. Обзор основных направлений русской богословской академической науки в XIX – нач. XX ст. / Н. Н. Лисовой // Богословские труды. – 2002. – Вып. 37. – С. 5 – 127.

203. Лобовик Б. А. Религиозное сознание и его особенности / Б. А. Лобовик. – Киев : Наукова думка, 1986. – 246 с.

204. Лобовик Б. А. Критика философской апологии религии / Б. А. Лобовик // АН УССР. Институт философии. – К. : Наук. думка, 1985. – 282 с.

205. Лобовик Б. А. Религия как социальное явление / Борис Александрович Лобовик. – К. : Наукова думка, 1982. – 247 с.

206. Лобье П. Три града. Социальное учение христианства / П. Лобье // [пер. с фр. Л. Торчинского]. СПб. : Алетейя, 2001. – 412 с.

207. Лоргус А. Православная антропология : Курс лекций / Андрей Лоргус. – М. : Граф-Пресс, 2003. – 216 с.

208. Лосский В. Богословское понятие личности // Богословие и боговидение : сб. ст. под общ. ред. В. Пислякова / Владимир Лосский; [пер. с фр. В. Рещиковой, А. Безбидько, Ю. Малкова]. – М., 2000. – С. 289 – 302.

209. Лосский В. Догматическое богословие / В. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.–просветит. ассоц. Путь к Истине]. – М.: Центр "СЭИ", 1991. – С. 263 – 335.

210. Лосский В. Очерки мистического богословия Восточной Церкви / В. Лосский // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.–просветит. ассоц. Путь к Истине]. – М.: Центр "СЭИ", 1991. – С. 97 – 259.

211. Лосский Н. В. Возрождение патристического богословия в XX в. в католической и православной Церквях на Западе / Николай Лосский, диак. // Православное богословие и Запад в XX в. : История встречи : сб. научн. труд. по матер. междунар. конф., 30–31 октября 2004 г. / Синодальная богослов. комиссия РПЦ, итальянский фонд Христианская Россия; [пер. и оформл. Христианская Россия]. – М., 2006. – С. 95 – 99.

212. Лосский Н. В. Понятие о личности по В. Н. Лосскому / Н. В. Лосский, диак. // Православное учение о человеке : Избр. ст. – Москва-Клин, 2004. – С. 324 – 329.

213. Лот-Бородина М. И. Благодать обожения через таинства на христианском Востоке / М. И. Лот-Бородина // ВРХД. – 1953. – № 26. – С. 12 – 16.

214. Лук М. І. Етичні ідеї в філософії України другої половини ХІХ – початку ХХ ст. / М. І. Лук. – К. : Наукова думка, 1993. – 149 с.

215. Любак А. Католичество : Социальные аспекты догмата / Анри де Любак; [пер. с фр. В. Зелинского]. – Милан : Христианская Россия, 1992. – 397 с.

216. Макар Н. Антропология В. Н. Лосского и митр. Антония Сурожского / Николай Макар, прот. // Пути просвещения и свидетели правды : Личность. Семья. Общество : Успенские чтения / [сб. труд., сост. К. Сигов]. – Киев, 2004. – С. 177 – 185.

217. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие : в 2 т. / Макарий (Булгаков), митр. – Т. 1. – Изд. 4-е. – СПб. : Тип. Р. Голике, 1883. – 598 с. – (Репринт : М. : Паломник, 1999).

218. Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие : в 2 т. / Макарий (Булгаков), митр. – Т. 2. – СПб. : Тип. Рю Голике, 1883. – 674+IX с. – (Репринт : М. : Паломник, 1999).

219. Макарий Египетский. Духовные слова и послания : Собрание типа I / Макарий Египетский; [пред., пер., коммент., указатели А. Г. Дунаева]. – М. : Индрик, 2002. – 1056 с.

220. Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (На примере гомилий) / Д. И. Макаров. – СПб. : изд. Олега Абышко, 2003. – 544 с. – (Сер. : Библиотека христианской мысли. Исследования).

221. Макинтайр А. После добродетели / Аласдер Макинтайр; [пер. с англ. В. В. Целищева]. – Екатеринбург : Деловая книга. – 2000. – 384 с.

222. Макінтаєр А. Після чесноти : Дослідження з теорії моралі / А. Макінтаєр // [пер. з англ.] – К. : Дух і літера, 2002. – 436 с.

223. Максим Исповедник. Вопросыответы к Фалассию. Вопросы I–LV // Творения преп. Исповедника Максима. – Кн. 2. : Вопросыответы к Фалассию, ч. 1 : Вопросы I–LV / Максим Исповедник, преп.; [пер. с др.-греч., и комм. С. Л. Епифановича А. И. Сидорова; предисл. С. Л. Епифановича]. – Москва : МАРТИС, 1993. – С. 16 – 279.

224. Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; [пер. с др.-греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова]. – Москва : МАРТИС, 1993. – С. 215 – 256.

225. Максим Исповедник. Главы о любви // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Исповедник Максим, преп.; [пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова]. – Москва : МАРТИС, 1993. – С. 96–145.

226. Максим Исповедник. Диспут с Пирром : Преподобный Максим Исповедник и христологические споры VII ст. / Максим Исповедник, преп.; [пер. с греч. Д. Е. Афинагенова, А. В. Муравьева, ст. Д. А. Поспелов, иером.

Дионисий (Шленов), А. В. Муравьев, ком. Д. А. Поспелов, Д. Е. Афиногенов]. – М. : Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. – 528 с.

227. Максим Исповедник. Мистагогия // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; [пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова]. – М., 1993. – С. 154 – 184.

228. Максим Исповедник. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы) / Максим Исповедник, преп.; [вступ. ст., пер. с фр., прим. архим. Нектария (Р. В. Яшунского)]. – М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. – 464 с.

229. Максим Исповедник. Письма / Максим Исповедник. [пер. с др. греч. Е. Начиткин; сост. Г. И. Беневич. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007. – 285 с.

230. Максим Исповедник. Послание к Иоанну Кубикулярию о любви // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; [пер. с др.-греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова]. – Москва : МАРТИС, 1993. – С. 146 – 153.

231. Максим Исповедник. Различные богословские и домостроительные главы // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; [пер. с др.-греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова]. – Москва : МАРТИС, 1993. – С. 257 – 260.

232. Максим Исповедник. Толкование на молитву Господню // Творения преп. Максима Исповедника. – Кн. 1. : Богословские и аскетические трактаты / Максим Исповедник, преп.; [пер. с др. греч., вступ. ст. и комм. А. И. Сидорова]. – Москва : МАРТИС, 1993. – С. 185 – 202.

233. Малахов В. А. Етика : Курс лекцій : Навч посібник. / В. А. Малахов // – 3-тє вид. – К. : Либідь, 2001. – 384 с.

234. Малахов В. А. Нравственный аспект культурного бытия личности / В. А. Малахов // Бытие человека в культуре (опыт онтологического подхода). – К., 1992. – С. 113 – 159.

235. Малахов В. А. Право бути собою. / Віктор Малахов // – К. : Дух і літера, 2008. – 336 с.
236. Малахов В. А. Уязвимость любви / Виктор Малахов // – К. : Дух і літера, 2005. – 560 с.
237. Малахов В. А. Етика і політика : проблеми взаємозв'язку. / В. А. Малахов, А. М. Єрмоленко, О. О. Кисельова. – К. : Стилос, 2001. – 216 с.
238. Мандзаридис Г. Архимандрит Софроний : богословие личного начала / Георгий Мандзаридис; [пер. с фр. О. Игнат'єва] // Синопис : богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 322 – 330.
239. Мандзаридис Г. Обоженіе человека по учению святителя Григорія Паламы / Георгий Мандзаридис; [пер. с англ. В. Петухова]. – Свято-Троїцкая Сергієва Лавра, 2003. – 127 с.
240. Мануссакис Дж. П. Бог после метафізики. Богословская эстетика / Дж. П. Мануссакис [пер. с англ.] – К. : Дух і Літера, 2014. – 416 с.
241. Марион Ж.-Л. Метафізика и феноменология – на смену теологии // Марион Ж.-Л. Логос. Постсекулярная философия. – 2011 – № 3 (82). М. : Типография Наука. – С. 124 – 143.
242. Марусяк М. Моральне богослов'я. Навч. посібник для духовних навчальних закладів. / М. Марусяк. – Снятин : Прут Принт, 2000. – 144 с.
243. Марчишак А. Р. Трансформація православ'я в глобалізованому світі : пост-радянський контекст / Марчишак Арсеній Романович. – К., 2007. – 194 с.
244. Мейендорф И. Византийское богословие : Исторические направления и вероучение / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. А. Кавтаскина]. – М. : Когелет, 2001. – 432 с.
245. Мейендорф И. Жизнь и труды святителя Григорія Паламы : Введение в изучение / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева, В. М. Лурье]. – 2-е изд. – СПб. : Византинороссика, 1997. – 479 с.
246. Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии / Иоанн Мейендорф, прот.; [пер. с англ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской; прим. А. И. Сидорова]. – М. : ПСТБИ, 2000. – 318 с.

247. Мелина Л. Нравственное действие христианина. / Л. Мелина. М. : Христианская Россия, 2007. – 333 с.
248. Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики / Милбанк Дж. // Логос. 2008. – № 4 (67). – С. 33 – 54.
249. Минин П. Главные направления древне–церковной мистики / П. Минин // Мистическое богословие; [пер. с фр. В. А. Решиковой; изд. христ. благотвор.-просвितет. ассоц. Путь к Истине]. – Киев, 1991. – С. 339 – 391.
250. Михаил (Мудьюгин). Введение в основное богословие / Михаил (Мудьюгин), митроп. – М. : Общеизвестный православный университет, 1995. – 226 с.
251. Мозгова Н. Г. Київська духовна академія, 1819 – 1920 : Філософський спадок / Наталія Григорівна Мозгова. – К. : Книга, 2004. – 320 с.
252. Мозговий І. П. Неоплатонізм і християнство / Іван Мозговий. – Суми : Козацький вал, 1997. – 216 с.
253. Мозговий І. П. Неоплатонизм і патристика, або світло в приємках великої цивілізації : Монографія / Іван Мозговий. – Суми : ДВНЗ УАБС НБУ, 2009. – 471 с.
254. Молоков В. Философия современного православия : критический анализ / В. Молоков. – Минск : Вышэйша школа, 1968. – 238 с.
255. Морескини К. История патристической философии / Клаудио Морескини; [пер. с ит. Л. П. Горбуновой]. – М. : ГКЛ, 2011. – 864 с.
256. Назаров В. Н. Введение в теологию : Учебное пособие / В. Н. Назаров. – М. : Гардарики, 2004. – 320 с.
257. Неретина С. С. Верующий разум : К истории средневековой философии / С. С. Неретина. – Архангельск : Изд-во Поморского педуниверситета, 1995. – 368 с.
258. Нерсисянц В. С. Философия права : Учебник. / В. С. Нерсисянц – М. : Норма, 1998. – 652 с.
259. Несмелов В. И. Наука о человеке : в 2 т. – Т. 1 : Опыт психологической истории и критики основных вопросов жизни; Т. 2 :

Метафизика жизни и христианское откровение / В. И. Несмелов; [сост. предисл., и библиография М. Н. Белгородского; отзывы еп. Антония (Храповицкого), Н. А. Бердяева; послесл. и коммент. И. Цветкова]. – Казань : Заря-Тан, 1994. – 56+418+IV+438+II+40 с. – (Сер. : Духовное наследие России).

260. Несмелов В. И. Догматическая система святого Григория Нисского / В. И. Несмелов. – Казань : Изд-во Казанской духовной академии, 1887. – 652 с.

261. Нестерук А. Логос и космос : Богословие, наука и православное предание / Алексей Нестерук; [пер. с англ. М. Карпец]. – М. : ББИ, 2006. – 399 с. – (Сер. : Богословие и наука).

262. Никита Вутирас. Жизнь во Христе согласно опыту святых отцов / Архимандрит Никита Вутирас [пер. с греч. А. Маркова]. – М. : Сретенский монастырь, 2008. – 192 с.

263. Николаева О. Православие и свобода. / О. Николаева. М : Изд-во Московского подворья ТСЛ, 2002. – 398 с.

264. Николай (Сахаров). Основные вехи богословского становления архимандрита Софрония (Сахарова) / Николай (Сахаров), иерод. // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 3 (16). – С. 229 – 270.

265. Николай Сербский. Духовное возрождение Европы / Святитель Николай Сербский [пер. с серб. С. Фонова]. – М. : Паломник, 2006. – 447 с.

266. Николай Сербский. Миссионерские письма / Святитель Николай Сербский. – Краматорск : Тираж-51, 2005. – 487 с.

267. Новик В. Соціальна проблема в Російському Православ'ї / В. Новик // Соціальна доктрина Церкви ( Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 178 – 215.

268. Нулленс П., Миченер Р. Многомерная этика. Нравственное богословие в контексте постмодернизма / Патрик Нулленс и Рональд Мичнер. – К. : Книгоноша, 2015. – 304 с.

269. Олів'є Клеман. Владі і віра / О.Клемен // Соціальна доктрина Церкви (Збірник статей). – Львів : Свічадо, 1998. – С. 178 – 215.



270. Основы социальной концепции Русской православной церкви // Социальная концепция Русской Православной церкви. – М. : Даниловский благовестник, 2001. – С. 29 – 186.

271. Павленко А. Пределы intersubjectивности. Критика коммуникативной способности обоснования знания / Андрей Павленко. СПб : Алетейя, 2014. – 280 с.

272. Панков Г. Д. Философская апологетика религии : Из истории православно-академической мысли XIX-нач. XX ст. : Опыт философско-теологического обоснования религии (В. Д. Кудрявцев-Платонов, П. Я. Светлов, В. И. Несмелов, М. М. Тареев) : монография / Г. Д. Панков. – Харьков : ХГАИ, 2005. – 298 с.

273. Пеликан Я. Христианская традиция : История развития вероучения : [в 5 т]. – Т. 1 : Возникновение католической традиции (100–600) / Ярослав Пеликан; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева]. – М. : Культурный центр Духовная библиотека, 2007. – 374 с.

274. Пеликан Я. Христианская традиция : История развития вероучения : в 5 т. – Т. 2. Дух Восточного Христианства (600–1700) / Ярослав Пеликан; [пер. с англ. под ред. А. Кырлежева]. – М. : Культурный центр Духовная библиотека, 2009. – 315 с.

275. Пелікан Я. Виправдання традиції / Ярослав Пелікан; [пер. с англ. Дарії Морозової]. – К. : Дух і літера, 2010. – 128 с.

276. Петр Могила. Православное исповедание. / Митрополит Петр Могила. – М. : Благовест, 1996. – 190 с.

277. Пивоваров Д. Онтология религии. / Д. Пивоваров. СПб. : Владимир Даль, 2009. – 505 с.

278. Пінкерс С. Джерела християнської моралі : її метод, зміст та історія / Серве (Теодор) Пінкерс ; комент., прим., бібліогр. матеріали, [наук. ред.] О. Хома, Е. Чухрай ; [пер. з фр. : О. Панич та ін.]. – К. : Дух і Літера, 2013. – 605 с.

279. Платон (Игумнов), архим. Православное нравственное богословие. / Платон (Игумнов), – Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1994. – 240 с.

280. Попов И. В. Идея обожения в древневосточной Церкви / И. В. Попов // Труды по патрологии. – Т. 1 : Святые отцы II–IV вв. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. – С. 17 – 48.

281. Попов К., прот. Нравственное богословие для мирян в порядке десяти заповедей Божиих. / К., прот. Попов. – Репринт. – М. : Правило веры, 2000. – 1039 с.

282. Православие и экология / Сборник. – М. : Издательский отдел Русской Православной Церкви, 1997. – 439 с.

283. Православна віра єдиної, святої, соборної й апостольської церкви. Послання східних патріархів / [пер. І. Огієнко]. – Почаїв : Свято-Успенська Почаївська Лавра, 1991. – 196 с.

284. Прокл. Платоновская теология : [пер. с др.-греч. сост., статья, прим., указатели, словарь Л. Ю. Лукомского]. – СПб. : РХГИ; Летний сад, 2001. – 624 с.

285. Разин А. В. Этика. / А. В. Разин – М. : Академический проект, 2003. – 624 с.

286. Райт Н. Т. Авторитет Писания и власть Бога / Н. Т. Райт [пер. с англ. О. Розенберг]. – Черкассы : Коллоквиум, 2007. – 152 с.

287. Райт Н. Т. Новый Завет и народ Божий / Н. Т. Райт [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – Черкассы : Коллоквиум, 2013. – 704 с.

288. Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней : в 4-х т. / Джовани Реале, Дарио Антисери. – Т. 4. От романтизма до наших дней [пер. с ит. С. Мальцева]. – СПб. : ТОО ТК Петрополис, 1997. – 880 с.

289. Ребкало В. А. Традиционализм и модернизм в современной православно-богословской концепции человека : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.06 / В. А. Ребкало. – К., 1979. – 183 с.

290. Религиоведение : Энциклопедический словарь; [Под. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Элбакян]. – М. : Академический Проект, 2006. – 1256 с.

291. Релігія і нація в суспільному житті України й світу / Филипович Л. О. та ін. – К. : Наукова думка, 2006. – 286 с.

292. Рождественский Д. В., свящ. Нравственное богословие / свящ. Д. В. Рождественский. – М. : Лествица, 2001. – 255 с.

293. Романовський О. О. Ідея смисложиттєвих цінностей в філософсько-релігійній думці російської еміграції (на матеріалах часопису Путь початкового періоду) : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.11 / О. О. Романовський. – К., 2002. – 195 с.

294. Саган О. Н. Вселенське православ'я : суть, історія, сучасний стан / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2004. – 912 с.

295. Саган О. Національні прояви православ'я : український аспект / Олександр Саган. – К. : Світ знань, 2001. – 256 с.

296. Саган О. Стан Православ'я України як відображення його історії / Саган О. // Україна релігійна : Колективна монографія. – Кн. 2. : Стан релігійного життя України. – К., 2008. – С. 219 – 237. – (Українське релігієзнавство – 2008. – № 46).

297. Саган О. Помісна православна Церква : проблеми і прогнози конституювання / О. Саган, С. Здіорук // Україна релігійна : Колективна монографія. – Кн. 2. : Прогнози релігійного життя України. – К., 2008. – С. 136 – 158. – (Українське релігієзнавство. – 2008. – № 48).

298. Саган О. Н. Соціальна доктрина православ'я : чи буде два кроки назад? / О. Н. Саган // Українське релігієзнавство. – К., 2002. – № 23. – С. 14 – 24.

299. Сагарда Н. И. Лекции по патрологии. I–IV века / Н. И. Сагарда; [под общ. и научн. ред. диакона А. Глущенко и А. Г. Дунаева]. – М. : ИСРПЦ, 2004. – 796 с.

300. Сагарда Н. И. Первое Соборное Послание святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. / Н. И. Сагарда. – Полтава, 1903. – 669 с.

301. Саух П. Ю. Православ'я : український вимір / П. Саух, О. П. Мегеря, Л. Б. Пілявець, В. В. Чуприна та ін. // навч. пос-к. – Київ : Кондор, 2004, – 381 с.

302. Свешников В. Очерки христианской этики / Протоиерей Владислав Свешников. – М. : Паломник, 2000. – 624 с.

303. Судакова О. *Moralia* / Ольга Седакова. – М. : Ун-т Дмитрия Пожарского, 2010. – 864 с.

304. Сергей Старогородский, архиеп. Православное учение о спасении. / Старогородський С. Казань : Типографія Імператорського університета, 1898. – 264 с.

305. Сигов К. Проблема разрыва между онтологией и этикой в современных учениях о человеке / К. Сигов // Православное учение о человеке : избр. ст. – Москва-Клин, 2004. – С. 340 – 356.

306. Сидоренко С. Патриарх Кирилл и русский мир / Сергей Сидоренко // Релігія в Україні. [електр. ресурс] – Режим доступу в Інтерн. : <http://www.religion.in.ua/main/analitica/2314-oshibka-rezidenta-patriarx-kirill-i-russkij-mir.html>

307. Ситников А. В. Философия Плотина и традиция христианской патристики / А. В. Ситников. – СПб. : Алетейа, 2001. – 242 с. – (Сер. : Античная библиотека. Исследования).

308. Скворцов И. Записки по нравственной философии / И. Скворцов // Сборник из Лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. – К. : Типография Киевского Губернского управления, 1869. – VIII, 83 с.

309. Скола А. Богословская антропология : / Скола А., Маренго Д., Лопес Х. П. [пер с итал. Ю. Ромашев]. – М. : Христианская Россия, 2005. – 383 с.

310. Словарь библейского богословия / [под ред. Ксавье Леон-Дюфура и др.]. – 2-е изд. – Брюссель : Жизнь с Богом, 1990. – 1288 с.

311. Смит Дж. Церковь и постмодернизм. Как найти место в церкви Лиотару, Фуко и Деррида? / Дж. Смит. [пер. с англ. В. Курат]. – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 214 с.

312. Соболева М. Е. Философия как критика языка в Германии. / М. Соболева СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2005. – 412 с.

313. Соловій Р. Виникаюча церква. / Роман Соловій – Черкассы : Коллоквиум, 2012. – 328 с.

314. Солярский П., прот. Нравственное православное богословие. / П., прот. Солярский. – СПб., 1901. 358 с.

315. Софроний (Сахаров). Видеть Бога как Он есть / Софроний (Сахаров), архим. – Essex : Stavropegic Monastery of st. John the Baptism, 1985. – 253 с.

316. Софроний (Сахаров). Духовные беседы / Софроний (Сахаров), архим; [сост. М. Мейлах]. – СПб. : Сатись, 1997. – 86 с.

317. Софроний (Сахаров). О личном начале в бытии Божественном и человеческом / Софроний (Сахаров), архим. // Синописис : богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4-5. – С. 331 – 348.

318. Софроний (Сахаров). Переписка с прот. Георгием Флоровским / Софроний (Сахаров), архим. – М. : Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2008. – 176 с.

319. Софроний (Сахаров). Подвиг богопознания : Письма с Афона (к Д. Бальфуру) / Софроний (Сахаров), архим. – Сергиев Посад : Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2003. – 368 с.

320. Софроний (Сахаров). Рождение в царство непоколебимое / Софроний (Сахаров), архим. – М. : Паломник, 2000. – 224 с.

321. Соціально-етичне вчення християнства : тенденції розвитку, конфесійні особливості / В. Ф. Сергійко; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2003. – 20 с.

322. Стамп Э. Аквинат / Э. Стамп. [пер. с англ. Г. В. Вдовиной]. – М. : ЯСК, 2013. – 352 с.

323. Стеллецкий Н. Опыт Нравственного Православного Богословия / Н. Стеллецкий // Вера и разум. – 1913. – № 7. – С.143–177.

324. Стефан Яворский. Камень веры / Стефан Яворский, митрополит Рязанский и Муромский. – СПб : Общество памяти игумени Таисии, 2010. – 768 с.

325. Стилианопулос Т. Новый Завет : Православная перспектива : Писание, предание, герменевтика / Теодор Стилианопулос; [пер. с англ. Н. Холмогоровой]. – М. : ББИ, 2008. – 296 с. – (Сер. : Современное богословие).

326. Столяров А. А. Патрология и патристика : Краткое введение / А. А. Столяров. – 2-е изд., испр. и доп. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2004. – 156 с.

327. Суини М. Лекции по средневековой философии. – Вып. 2 : Средневековая политическая философия Запада / Майкл ; [пер. с англ. А. К. Лявданского, М. В. Кравченко]. – М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2006. – 320 с.

328. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор; [пер. з англ. під редакцією Андрія Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.

329. Тейлор Ч. Етика автентичності / Чарльз Тейлор; [пер. з англ. Андрія Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2002. – 128 с.

330. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. Олексій Панич]. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.

331. Термінологічно-правописний поради́ник для богословів та редакторів богословських текстів : для видань УКУ / [головн. ред. М. Петрович]. – Львів, 2005. – 130 с.

332. Тисельтон Э. Герменевтика. / Э. Тисельтон. [пер. с англ.] – Черкассы : Коллоквиум, 2011. – 430 с.

333. Титаренко О. Р. Соціальне християнське вчення в контексті релігійного модернізму / Титаренко Олексій Русланович. – К., 2004. – 200 с.

334. Тихолаз А. Г. Платон і платонізм в російській релігійній філософії др. пол. XIX–поч. XX ст. / Анатолій Тихолаз. – К. : Парапан, 2002 – 320 с.

335. Тихон (Софийчук). Внутренняя целостность и богопознание / Тихон (Софийчук), игум. // Труды Киевской духовной академии. – 1999. – № 2. – С. 59 – 135.

336. Угринович Д. М. Введение в теоретическое религиоведение / Д. М. Угринович. – М. : Мысль, 1973. – 238 с.

337. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского : изложение и критика / Роуэн Уильямс; [пер. с англ. Д. Морозова, Ю. Вестель]. – К. : Дух і літера, 2009. – 335 с. – (Сер. : Bibliotheca clementina).

338. Уильямс Р. Богословие личности : анализ мысли Христоса Яннараса / Рован Уильямс // Соборность : сб. избр. ст. из журн. Содружества Sobornost / [сост. и пер. А. Кырлежева]. – М., 1998. – С. 170 – 188.

339. Уильямс Р. Философские основы паламизма / Роуэн Уильямс; [пер. с англ., послесл. Г. Завершинского] // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2001. – № 2 (15). – С. 246 – 276.

340. Фаворов Н. О христианской нравственности (Из чтений по Закону Божьему слушательницам высших женских курсов в Киеве) / Фаворов Н. – К. : тип. Г. Т. Корчак-Новицкого, 1880. – 139 с.

341. Фаворов Н. Очерки нравственного православно-христианского учения / Н. Фаворов. Изд. второе. – К. : В тип. К.-П. Л., 1864. – 183 с.

342. Фельми К. Х. Введение в современное православное богословие / Карл Фельми; [пер. с нем. Е. М. Верещагина]. – М. : ОРОКМП, 1999. – 302 с.

343. Феофан (Говоров), еп. Начертание христианского нравоучения / еп. Феофан (Говоров). – М., 1899 (репринт). – 348 с.

344. Феофан (Говоров), еп. Страсти и борьба с ними / еп. Феофан (Говоров); [под ред. иг. Феофан (Крюков)]. – М. : Даниловский благовестник, 2007. – 328 с.

345. Филарет (Вахромеев). Оценка состояния и перспектив развития современного православного богословия / Филарет (Вахромеев), митр. // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия : богосл. конф. РПЦ, 7–9 февраля 2000 г. – М., 2000. – С. 8 – 28.

346. Филарет (Вознесенский), митр. Конспект по нравственному богословию / митр. Филарет (Вознесенский). – М., 1990. – 111 с.

347. Филипович Л. А. Етнологія релігії : теоретичні проблеми. Вітчизняна традиція осмислення / Л. Филипович. – К. : Світ знань, 2000. – 333 с.

348. Филиппович Л. А. Философско-этический анализ православно-богословской концепции нравственных качеств человека : дис. ... канд. филос. наук : 09.00.11 / Л. А. Филиппович. – К., 1989. – 188 с.

349. Филон Александрийский. Толкования Ветхого Завета / Александрийский Ф. : [пер. и комм. А. Вдовиченко и др]. – М. : ГЛК, 2000. – 451 с.

350. Филоненко А. Богословие общения и евхаристическая антропология // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна № 904 (2010). Серія : теорія культури і філософія науки. Спецвипуск 1 : Койнонія. Філософія Іншого та богослов'я спілкування. – 2010. – С. 175 – 189.

351. Филоненко Н. В. Православные и современность : критический анализ некоторых аспектов социально–этической доктрины русского православия / Н. В. Филоненко, В. А. Ребкало. – К. : Вища школа, 1982. – 87 с.

352. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге / Норбер Фишер; [пер. с нем. Г. Вдовиной]. – М. : Христианская Россия, 2004. – 413 с.

353. Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV в. : Из чтений в православном богословском ин-те в Париже / Г. В. Флоровский, прот. – Париж, 1931. – 240 с. (Сер. : Богословіе отцев Церкви); (Репринт : М. : Паломник, 1992).

354. Флоровский Г. В. Восточные Отцы VI-VIII вв. : Из чтений в православном богословском ин-те в Париже / Г. В. Флоровский, прот. – Париж, 1933. – 260 с. (Сер. : Богословіе отцев Церкви); (Репринт : М. : Паломник, 1992).

355. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. / Г. В. Флоровский. [отв. ред. О. Платонов]. – М. : Институт русской цивилизации, 2009. – 848 с.

356. Флоровский Г. В. Догмат и история. / Г. В. Флоровский. – М. : Издательство Свято-Владимирского братства, 1998. – 487 с.

357. Франк С. Л. Духовные основы общества / С. Л. Франк; [сост., предисл., библиограф. и примеч. П. В. Алексеев]. – М. : Республика, 1992. – 511 с.

358. Фуко М. Герменевтика субъекта / Мишель Фуко; [пер. с фр. А. Г. Погоняйко]. – СПб : Наука, 2007. – 677 с.

359. Хабермас Ю. Диалектика секуляризации. О разуме и религии / Ю. Хабермас, Й. Ратцингер (Бенедикт XVI) ; [пер. с нем. В. Витковский]. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. – 112 с.



360. Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Девид Харт. П [пер. с англ. А. Лукьянова]. – М. : ББИ, 2010, – 673 с.
361. Харьковщенко Є. А. Релігієзнавство : Підручник / Є. А. Харьковщенко. – К. : Преса України, 2007. – 379 с.
362. Хейз Р. Этика Нового Завета / Р. Хейз [пер. с англ. Г. Ястребова]. – М. : ББИ, 2005. – 712 с.
363. Хлебосолов Е. И. Метафизические основания христианства / Е. И. Хлебосолов. – СПб. : Алетейя, 2007. – 178 с.
364. Хоружий С. Аналитический словарь исихастской антропологии // К феноменологии аскетики / Сергей Хоружий. – М., 1998. – С. 22 – 186.
365. Хоружий С. Подвиг как органон. Организация и герменевтика опыта в Исихастской традиции // К феноменологии аскетики / Сергей Хоружий. – М. : Изд-во гуманитарной литературы, 1998. – С. 187 – 350.
366. Хоружий С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // О старом и новом / С. С. Хоружий. – СПб. : Алетейя, 2000. – С. 311 – 352.
367. Хоружий С. С. Диптих безмолвия. Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении // После перерыва : Пути русской философии : Учебное пособие / С. С. Хоружий. – СПб., 1994. – С. 276 – 411.
368. Хоружий С. С. Шаг вперед сделанный в рассеянии // Опыты из русской духовной традиции / С. С. Хоружий. – М., 2005. – С. 329 – 446.
369. Христокін Г. В. Екзистенціалістська інтерпретація Христосом Янарасом вчення Діонісія Ареопагіта (на матеріалі книги Гайдеггер та Ареопагіт) / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2007. – № 1 (23). – С. 142 – 150.
370. Христокін Г. В. Неопатристика як парадигма сучасної православної теології / Г. В. Христокін // Українське релігієзнавство : Бюлетень Української асоціації релігієзнавців і Відділення релігієзнавства Інституту філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. зб. наук. праць / Відп. ред. П. Ю. Павленко – № 43. – К. : Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України, 2008. – С. 61 – 69.

371. Христокін Г. В. Філософія грецької патристики як східно-християнський неоплатонізм / Г. В. Христокін // Практична філософія. – 2006. – № 2 (20). – С. 180 – 189.

372. Циглер Й. Нравственное богословие / Й. Циглер // Символ. – № 38. – Париж, 1997. – С. 7 – 79.

373. Цимбал О. Є. Антропологічні ідеї в християнській етиці XVII ст. // Науковий часопис НПУ ім. М. П. Драгоманова. Серія № 7. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія : Зб. наукових праць. / О. Є. Цимбал. – К. : Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2007. – Вип. 13(26). – С. 66 – 73.

374. Цимбал О. Є. Етос святих як унікальне втілення істинної християнської моральності, за працею Дітріха фон Гільдебранда Етика // Наукові записки. Релігієзнавство. Культурологія. Філософія. / О. Є. Цимбал – К. : Національний педагогічний університет ім. М. П. Драгоманова, 2002. – Вип. 10. – С. 109 – 115.

375. Цимбал О. Є. Соціальний аспект християнської етики в католицькій проповіді XVII ст. // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності : Збірник наукових праць. / О. Є. Цимбал – К. : Віпол, 2005. – Вип. 15. – С. 185 – 191.

376. Чайка Т. А. Нравственные альтернативы средневекового сознания в древнерусской агиографической литературе // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. / Т. А. Чайка. – К. : Наукова думка, 1988. – С. 177 – 184.

377. Черній А. М. Онтологія духовності : Антропологічна цілісність у релігієзнавчому вимірі / А. М. Черній. – К. : Українські пропілеї, 1996. – 228 с.

378. Черноморец Ю. П. Познавательные способности души и божественная наука в Мистагоги св. Максима Исповедника / Юрий Черноморец // Синопис : богослов'я, філософія, культурологія. – 2001. – № 4–5. – С. 238 – 252.

379. Черноморец Ю. П. Православная теология Девида Бэнтли Харта – новое начало в эпоху постмодерна / Ю. П. Черноморец // [Электрон. ресурс]. Режим доступа : <http://theology.in.ua/ua/bp/theologia/contemporary/44359/>

380. Черноморец Ю. Личность и богословие патриарха Кирилла [Электрон. ресурс] / Юрий Черноморец, Георгий Будкевич // Релігія в Україні. – Режим доступу в Інт. : <http://www.religion.in.ua/main/1053-lichnost-i-bogoslovie-patriarxa-kirilla.html>

381. Чертихин В. С. Идеология современного православия / В. С. Чертихин. – М. : Наука, 1965. – 136 с.

382. Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). / И. С. Чичуров. – М. : Наука, 1991. – 176 с.

383. Чорноморець Ю. П. Антропологія східної патристики : дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Ю. П. Чорноморець. – К., 2002. – 198 с.

384. Чорноморець Ю. П. Позитивні тенденції у розвитку українського православ'я сьогодні : нова якість освіти та наукових розвідок конфесійних вчених / Ю. П. Чорноморець // Державно-церковні відносини в Україні : сучасний стан та тенденції розвитку / [за ред. В. Д. Бондаренко та І. М. Мищака]. – К. : Вид-во НПУ ім. М. П. Драгоманова, 2012. – С. 499 – 515.

385. Чорноморець Ю. П. Теологічне повернення до традиції на початку третього тисячоліття як шлях відкритості та діалогу. / Ю. Чорноморець // Філософська думка –Sententiae. – 2012. – Спецвипуск № 3. – С. 8 – 14.

386. Чорноморець Ю. П. Візантійський неоплатонізм від Діонісія Ареопігита до Геннадія Схоларія / Ю. П. Чорноморець : Монографія. – К. : Дух і літера, 2010. – 568 с.

387. Чорноморець Ю. П. Дискусії про неопатристику у православній теології початку ХХІ століття / Юрій Чорноморець // Філософська думка –Sententiae : Спецвипуск № 4 (2013) Герменевтика традиції та сучасності у теології та філософії. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 45 – 73.

388. Чорноморець Ю. П. Православна теологія на шляху до нової парадигми / Юрій Чорноморець // Філософська думка –Sententiae : Спецвипуск № 3 (2012) Християнська теологія і сучасна філософія. – Вінниця : ВДТУ, 2013. – С. 74 – 88.

389. Чухина Л. А. Человек и его ценностный мир в религиозной философии / Л. А. Чухина. – Рига : Зинатне, 1991. – 303 с.

390. Шевченко В. Українське богословське релігієзнавство сьогодення / В. Шевченко // Академічне релігієзнавство України : історія і сьогодення : Колективна монографія / ред. А. Колодного. – К., 2006. – С. 92 – 109. (Українське релігієзнавство. – 2006. – № 40).

391. Шеллер М. Избранные произведения / Макс Шеллер; [пер. с нем. А. Денежкина, А. Малинкина, А. Филлипова]. – М. : Гносис, 1994. – 413 с.

392. Шеремета О. Етичні ідеї митрополита Андрея Шептицького у релігійно-філософському контексті кінця ХІХ – першої половини ХХ ст. : дисертація на здобуття вченого ступеня кандидата філософських наук : 09.00.05 / Оксана Юліанівна Шеремета. – К., 2006. – 210 с.

393. Шеррард Ф. Греческий Восток и латинский Запад : Исследование христианской традиции / [пер. с англ. Ю. Канського]. – М. : Фонд Храм, 2006. – 303 с.

394. Шиманский Г. И. Нравственное богословие / Г. И. Шиманский. – К. : Изд-во имени святителя Льва, 2010. – 682 с.

395. Шичалин Ю. А. История античного платонизма (в институциональном аспекте) / Ю. А. Шичалин. – М. : Греко-латинский кабинет, 2000. – 439 с.

396. Шлейермахер Ф. Речи о религии к образованным людям ее презиращим. Монологи / Ф. Шлейермахер // [пер. и пред. С. Л. Франка; отв. ред. Т. Яковенко]. – М. : REFLbook; К. : ИСА, 1994. – 416 с.

397. Шмеман А. Дневники 1973–1983 / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд., испр. – М. : Русский путь, 2007. – 720 с.

398. Шмеман А. Евхаристия. Таинство Царства / Александр Шмеман, протопр. – 2-е изд. – М. : Паломник, 1992. – 304 с.

399. Шмеман А. Собрание статей. 1947–1983 / Александр Шмеман; прот.; [сост. Е. Ю. Дорман, пред. А. И. Кырлежева]. – М. : Русский путь, 2009. – 894 с.

400. Шнакенбург Р. Етичне послання Нового Завіту : [пер. з нім. Н. Комарова] / Р. Шнакенбург. – К. : Дух і літера, 2005. – 340 с.

401. Шохин В. К. Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии / В. К. Шохин. // Этическая мысль. Вып. 13. – М. : Институт философии РАН, 2013. – С. 47 – 75.

402. Шпилик Т. Русская идея : Иное видение человека / Томаш Шпидлик; [пер. с фр. В. Зелинского, Н. Костомаровой]. – СПб. : Изд-во Олега Абышко, 2006. – 462 с.

403. Шпилик Ф. Духовная традиция восточного христианства : Систематическое изложение / Фома Шпидлик. – М. : Дух и жизнь, 2000. – 493 с.

404. Шрейдер Ю. А. Этика. Введение в предмет. / Ю. А. Шрайдер – М. : Текст, 1998. – 271 с.

405. Шугаєва Л. М. Релігії світу. / Л. Шугаєва // : навч. пос-к – К. : Академвидав, 2011, – 256 с.

406. Шугаєва Л. М. Духовно-моральне становлення особистості в контексті православної традиції / Л. М. Шугаєва // Держава і Церква : форми взаємодії в умовах трансформації українського суспільства : Матеріали Міжн. Наук.–практ. Інтернет-конф. 28–29 травня 2014 р. – Чернівці : Чернівецький нац. ун-т, 2014. – С. 67 – 76

407. Экземплярский В. И. Жизнь и свет. Богословские беседы / В. И. Экземплярский. – М. : ПСТГУ, 2009. – 288 с.

408. Ювілейний Помісний Собор Української православної Церкви Київського Патріархату 9-10 січня 2001 р. (документи і матеріали). – К. : Вид. відділ Укр. Пр. Церкви Київського Патріархату, 2001. – 60 с.

409. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? / А. Ямпольська // Логос. 2011. – № 3 (82). – с. 107 – 123.

410. Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография / Анна Ямпольская. – К. : Дух і літера, 2011. – 376 с.

411. Янарас Х. Нерозривна філософія : Нариси вступу до філософії / Христос Янарас; [пер. з новогрец. А. Чердаклі, Н. Клименко]. – К. : Основи, 2000. – 314 с.

412. Яннарас Х. Вера Церкви : Введение в православное богословие / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной, под ред. А. И. Кырлежева]. – М. : Центр по изучению религий, 1992. – 228 с.

413. Яннарас Х. Личность и Эрос // Избранное : Личность и Эрос / Христос Яннарас; [сост., посл., ред. А. Кырлежев; пер. с новогреч. Г. Вдовиной]. – М., 2005. – С. 87–400.

414. Яннарас Х. Свобода етосу / Христос Яннарас; [пер. з англ. В. Верлока]. – К. : Дух і Літера, 2003. – 268 с.

415. Яннарас Х. Истина и единство Церкви / Христос Яннарас; [пер. с новогреч. А. В. Маркова]. – М. : Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. – 184 с.

416. Яннарас Х. Филия, агапе и эрос в церковной перспективе / Христос Яннарас // Человеческая целостность и встреча культур : Успенские чтения : [сб. ст.; сост., пер. с фр. К. Сигова]. – Киев, 2007. – С. 62–66.

417. Яннарас Х. Церковь в посткоммунистической Европе / Христос Яннарас; [пер. с англ. Г. Завершинского, Ю. Вестеля] // Церковь и время : Научно-богословский и церковно-общественный журнал. – 2004. – № 3 (28). – С. 81 – 106.

418. Янушкявичюс Р. Основы нравственности / Роман Янушкявичюс, Ольга Янушкявичене. – М. : ПРО-ПРЕСС, 2002. – 456 с.

419. Янышев И. Л. Православно-христианское учение о нравственности. 2-е изд. / И. Л. Янышев. – СПб. : тип. М. Меркушева, 1906. – 462 с.

420. Янышев И. Л. прот. Сущность христианства с нравственной точки зрения / протоиерей И. Л. Янышев // Христианское чтение. – 1877. – № 7/8. – С. 143–199, №9/10. – С. 327 – 399.

421. Яроцький П. Л. Релігієзнавство : Сучасні релігійні процеси у світі й Україні / Яроцький П.Л. – К. : Кондор, 2013 – 442 с.

422. Anscombe G.E.M. Modern Moral Philosophy / G.E.M. Anscombe // Philosophy : The Journal of the Royal Institute of Philosophy. – 1958. – Vol. XXXIII. – № 124. – P. 1 – 19.

423. Bayle P. De la tolérance / Pierre Bayle. – 1686. – 321 p.

424. Coreth E. Was ist der Mensch?: Grundzüge einer philosophischen Anthropologie / Emerich Coreth. – Innsbruck, Wien, München : Tyrolia. – 1973. – 217 p.

425. Melina L. Camminare nella luce dell'amore. I fondamenti della morale cristiana. Manuale di teologia cattolica / Livio Melina. – Cantagalli, Siena. – 2008. – 146 p.

426. Swinburne R. Blackwell Companion to the Theologians / Richard Swinburne. – 2 vols. – Ed. Ian Markham. – Oxford : Blackwell. – 2009. – P. 467 – 474.

427. The Oxford Handbook of Theological Ethics. Eds by G. Meilaender, W. Werpehowski / Gilbert Meilaender, William Werpehowski. – Oxford : Oxford University Press, 2005. – 546 p.

428. Zagzebski L. Exemplarist Virtue Theory / Linda Zagzebski // Metaphilosophy, 2010. – Vol. 41. – P. 41 – 57.